TROTTA 21 Paradigmas

Conceptos básicos del judaísmo

Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación

GERSHOM SCHOLEM

Conceptos básicos del judaísmo · Gershom Scholem

Conceptos básicos del judaísmo
Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación

Gershom Scholem

Traducción de José Luis Barbero

E D I T O R I A L T R O T T A

La edición de esta obra ha contado con la ayuda de Inter Nationes, Bonn

COLECCIÓN PARADIGMAS
Biblioteca de Ciencias de las Religiones

Primera edición: 1998
Segunda edición: 2000
Tercera edición: 2008

© Editorial Trotta, S.A., 1998, 2000, 2008
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

Título original: Über einige Grundbegriffe des Judentums

© Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970

© José Luis Barbero, para la traducción, 1998

Diseño
Joaquín Gallego

ISBN: 978-84-8164-237-7
Depósito Legal: M-9.697-2008

Impresión
Closas Orcoyen, S.L.

ÍNDICE

Prólogo 9

La confrontación entre el Dios bíblico y el Dios de Plotino en la antigua cábala 11

Creación de la nada y autolimitación de Dios 47

Revelación y tradición, categorías religiosas del judaísmo 75

Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo. Con un epílogo: De una carta a un teólogo protestante 99

PRÓLOGO

Los textos aquí reunidos fueron originalmente conferencias pronunciadas en las jornadas anuales de «Eranos» en Ascona entre los años 1957 y 1965. Rastrean la historia de determinados conceptos básicos en el judaísmo en general y en su característica evolución dentro de la mística judía, la cábala, en particular. Sin miedo a equivocarnos podemos decir que los conceptos de Dios, Creación, Revelación, Tradición, Salvación son fundamentales para el conocimiento del judaísmo como fenómeno religioso. Mi propósito ha sido destacar las grandes líneas que se le presentan al historiador de la religión al estudiar estos temas centrales. Puesto que en estas reflexiones se incluye también la evolución de la mística judía, tanto tiempo descuidada, no es extraño que sus acentos se diferencien considerablemente de los de anteriores reflexiones.

He reelaborado y ampliado la segunda conferencia. Tras la cuarta ponencia, que levantó alguna polvareda, he añadido un pequeño epílogo que puede ayudar a clarificar la discusión.

LA CONFRONTACIÓN ENTRE EL DIOS BÍBLICO Y EL DIOS DE PLOTINO EN LA ANTIGUA CÁBALA

1

El desarrollo medieval de las grandes religiones monoteístas oscila entre dos polos y, sean cuales fueren las diferencias entre ellas, es precisamente en esta tensión y en las controversias que genera donde más se acercan. Se trata de la tensión entre las fuentes originarias de su mundo religioso en los escritos canónicos, recibidos como revelación, y el mundo del pensamiento especulativo, que desde la herencia de la filosofía griega penetra en el ámbito de las representaciones originariamente religiosas, pretende dominarlas, compite con ellas y las transforma. De esa tensión nace el mundo de la teología, que a su vez constituye una herencia, un tesoro de ideas, representaciones e imágenes, que ejerce un influjo constitutivo sobre la experiencia religiosa que nunca ha cesado de ser vivida. El mundo de los místicos, en el que esa experiencia viva se hace más patente que en otros, participa también en mayor medida en la tensión derivada de esa doble herencia.

Aunque lo que aquí pretendo es mostrar, en algunos momentos especialmente característicos, cómo se presenta esa lucha del pensamiento especulativo por la herencia bíblica en la cábala, sobre todo en la más antigua, y cómo ha determinado decisivamente el rostro de la mística y teosofía judías, con ello ofrezco tan sólo un paradigma de la problemática general a la que me he referido. También para una consideración general es siempre decisivo ver cómo tiene lugar tal proceso en un caso concreto y respecto a un fenómeno religioso específico. Espero presentar convincentemente cómo la dramática contraposición de ideas en el mundo de los hombres se traspone también al mundo de la divinidad.

La doctrina de Dios en la teología racional judía de la Edad Media se podría caracterizar dramáticamente como una lucha entre Platón y Aristóteles por la herencia bíblica. (Podríamos decir lo mismo de la teología de la Escolástica.) En el ámbito de la cábala podríamos aguzar aún más la formulación y decir que lo fascinante para nosotros es tanto la arrolladora confrontación entre el Dios de la Biblia y el Dios de Plotino —aunque en este caso haya que hablar de Dios de otra manera— como los esfuerzos de los místicos judíos por identificarlos.

El Dios de la Biblia, antes de caer en el crisol de la teología especulativa tan lenta y dolorosamente gestada, no es ningún producto del pensamiento ni está al final de un largo proceso de esfuerzos especulativos. En el origen, centro y final de su experiencia está la experiencia histórica de la comunidad y la experiencia individual de los justos del tiempo bíblico. Él se comunica, se expresa, actúa inmediatamente en su creación. Sus manifestaciones son tan tangibles que no necesitan ninguna prueba ulterior; los efectos de su poder son legibles en la naturaleza y en la historia, sobre todo en esta última, y cuando se oculta no es que por naturaleza sea oculto, sino porque nosotros no somos dignos de su revelación, porque hemos tendido a su alrededor un velo fabricado por nosotros mismos. Ese Dios, por mucho que sus caminos superen siempre a los nuestros, por trascendentes que sean sus pensamientos respecto a los nuestros, tiene atributos positivos, que los libros de la Biblia le aplican con liberalidad quizá excesiva. Es el Creador, el Rey, el Juez, el Justo y el Donante, el Señor de la Historia, el que desde los secretos que le rodean se nos presenta para revelarse. Tiene voluntad y una conciencia que, aunque no pueda comprenderse, sí puede ser aprehendida como Sabiduría planificadora y omnividente, como supremo Saber. Cuando el pensamiento se le acerca con preguntas en las que han resonado a lo largo de la historia hasta hoy las preguntas sin respuesta del libro de Job, sigue siendo siempre, en su incomprensibilidad, el interlocutor más próximo del gran diálogo, un Dios verdaderamente judío, que a preguntas incontestables responde algo aún más incontestable. A la pregunta de Job de por qué permite la injusticia en el mundo responde preguntando a su vez si es que Job ha presenciado la creación. Y, con todo, la palmaria inadecuación de la respuesta a una pregunta muy llena de sentido no provoca en su interlocutor escepticismo, sino que lo anonada, si es que se puede contar ésta entre las formas del convencimiento. El Dios que habla a Job desde la tempestad es tan real que puede gritar más alto que las preguntas de la conciencia indignada, y su grito tranquiliza a sus críticos. En su unidad ese Dios es, desde Moisés a Job, en todo y por todo personalidad, y porque es

personalidad existe su revelación. Su unidad es la de la personalidad, y la multiplicidad de las determinaciones que se le predican y de las acciones que se le atribuyen no disminuye en nada esa unidad, ni la hace problemática en lo más mínimo para los autores bíblicos.

En Plotino, con quien al final de la Antigüedad la filosofía griega se alza una vez más a sus mayores alturas y cuya herencia ha resultado tan decisiva para la historia de la mística en las religiones monoteístas[1], ese Uno, que tan totalmente es personalidad, constituye, según su concepto de Uno, el polo precisamente opuesto al Dios bíblico. *El* Uno y *lo* Uno, *τὸ ἕν*, tan abisalmente diferentes; así y todo, ¡en qué gran medida ha estimulado la seductora identidad —quizá sólo aparente— de la terminología los esfuerzos de generaciones posteriores para relacionarlos mutuamente!

Pero antes de podernos dedicar en detalle a esos esfuerzos, sobre todo tal como se hacen impresionantemente visibles en los cabalistas del siglo XIII, hemos de precisar el carácter de Uno en Plotino. Ante todo notemos inicialmente que lo Uno en Plotino sólo rara vez se designa como Dios. Dedica capítulos enteros de sus *Enéadas* a la consideración de lo Uno sin llamarlo una sola vez Dios. No es que rehúya en absoluto ese predicado, aunque en general entiende por Dios o, mejor aún, lo divino precisamente el intelecto, la primera emanación de lo Uno[2].

Eso Uno está al final del camino filosófico. Es aquello último que atisba la consideración del pensador tras alzarse sobre los peldaños de lo real. Y, al contrario del Dios bíblico, es precisamente la ausencia perfecta de toda determinación; algo en que siempre habrá que insistir porque el pensador siempre tenderá a olvidarlo. Es lo Uno y lo perfectamente simple, pero ni con eso se dice nada de su naturaleza específica. Sabemos que es, pero no *qué* es ni *cómo* es, ya que, como Uno, es concebido como antítesis de la multiplicidad y dispersión del mundo. Sobre su contenido no se dice con ello nada. La pluralidad y el cambio son lo único que podemos percibir en el mundo. Sus valores nada tienen que ver con el más alto valor, que más bien sólo podemos concebir como la negación, la superación de todos los valores conocidos. Esa negación es decisiva para los neoplatónicos; Plotino y sus seguidores están empapados de ella. El único predicado que Plotino atribuye a lo Uno y lo Simple es el bien, y eso condicio-

1. Véase Adalbert Merx, *Idee und Grundlinien einer allgemeinen Geschichte der Mystik*, Heidelberg, 1893.

2. Ver la discusión sobre los pasajes en los que se habla de «Dios» pero se trata de lo Uno en René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, pp. 125-126.

nadamente; esta determinación ética, en apariencia al menos, ha hecho no poco para facilitar a los fieles de las religiones reveladas la identificación con su Dios. En realidad, Plotino permite hablar de tal bien sólo en sentido figurado. Lo Uno no es bueno en sí mismo, sino en relación con lo otro, lo que de él fluye. Hablando con precisión es un «Hiperbien», *ὑπεραγαθον*, fuera de la esfera ética. El prefijo *hiper,* que deberá anteponerse a toda determinación, sirve precisamente para negar su atribución a Dios o lo Uno, al expresar que lo trascienden. «Más allá de», *ultra,* es el predicado esencial de lo Uno. Nunca está allí donde uno estaría más inclinado a buscarlo; siempre está más allá. Más allá de la vida, más allá del puro ser, incluso, *contra* Platón y Aristóteles, más allá del pensamiento. Ni siquiera se puede decir de él que se piensa a sí mismo. Por la misma razón tampoco tiene un determinado querer. Ambas negaciones, que despojan de voluntad y de pensamiento al fundamento de todo ser, dejan mejor que nada al descubierto la total diferencia entre el concepto de Dios de lo Uno, si es que se puede hablar aquí de tal concepto, y el Dios de la Biblia:

> Si alguno se alza más allá de la sustancia y del pensamiento, no llegará a una sustancia y un pensamiento, sino que más allá de la sustancia y el pensamiento atisbará un Algo maravilloso que no tiene en sí ni sustancia ni pensamiento[3].

En Plotino eso Uno es descrito como comienzo, raíz, centro y fuente; pero esas imágenes no quieren sugerir ninguna actividad creadora por parte de lo Uno. Por el contrario, «en la quietud de su digno reposo», sin tomar parte en nada, sin necesidad alguna, es la pura «unidad autosuficiente». El mundo no debe su existencia a su bondad, ni a su designio creador, ni tan siquiera a su actividad consciente, sino a la emanación que de él fluye, desprovista de toda conciencia, en la que lo Uno se derrama en la pluralidad de los tres niveles del ser: del intelecto, del alma del mundo y de la naturaleza. Todo está inmerso en un necesario proceso desde lo Uno, que tiende a retornar a esa unidad desde la multiplicidad. No es, pues, un acto creador en el sentido bíblico, ni tampoco permite hablar propiamente de un acto de revelación. El alma que se dedica a la contemplación de lo existente y en esa contemplación se alza desde la colorista multiplicidad a formas relativamente más simples del ser

3. *Enéadas* VI, 7, 40. Por otro lado, no faltan afirmaciones de que voluntad y esencia de lo Uno son idénticas; una voluntad, claro está, orientada a sí misma y a nada distinto de sí misma: «Él se quiere ser, y es aquello que él quiere; su voluntad y él mismo son una unidad», como se analiza sobre todo en VI, 8, 13.

en el alma del mundo y en el intelecto, quizá logre salir de sí en el éxtasis, superarse a sí misma y en un acto de puro arrobamiento contemplar por breves instantes lo Uno; pero tal contemplación no es una presentación de lo Uno en un acto de revelación.

Al Dios de Plotino le falta, pues, excepto la unidad, todo lo que pudiera vincularlo al Dios de la Biblia y, sobre todo, para decirlo resumidamente, le falta la personalidad. Por supuesto que también al Uno neutro de Plotino le rodea un aura de lo santo, inconfundible y para los lectores de las *Enéadas* detectable por doquier. La literatura de los historiadores de la religión está plagada de las quejas de espíritus ilustrados y doctos sobre la violencia e incongruencia de los intentos, iniciados sobre todo en el siglo V, de vincular ambos ámbitos, intentos que, para citar a uno de sus críticos, «sólo por los oscuros vericuetos de la antigua interpretación a base de arbitrariedad y alegorías pueden relacionarse entre sí»[4]. Tales quejas, por muy fundadas y evidentes que sean, delatan poco sentido histórico y pasan por alto el elemento decisivo, la convicción mística de la infinita plenitud de sentido de la revelación y de la experiencia religiosa, que fundamenta tales intentos y a la que no se hace justicia con quejas sobre su violencia interpretativa. El proceso que ha tenido lugar en los neoplatónicos cristianos primero, y después en el islam y el judaísmo, se basaba en el convencimiento de que hay una jerarquía de experiencias religiosas, según la cual se experimentan cosas distintas según los diferentes niveles sin que el progreso de una experiencia a otra conlleve contradicción alguna. Sigue siendo verdad, con todo, que esa mutua-referencia-cruzada de los dos ámbitos religiosos requiere grandes esfuerzos, incluso cierta violencia, y que ha de pagar por ello un precio. Ese precio consistió en una menor coherencia, incluso cierta difuminación de la concepción neoplatónica de lo Uno y en una cierta inseguridad respecto a la personalidad de Dios. Aun allí donde esta personalidad se afirma —como es el caso de la mayoría de los intentos de este tipo que conocemos— queda un resto de desequilibrio y precariedad en tal afirmación, y en muchos místicos medievales resuena todavía un eco de esa concepción impersonal de lo Uno. Y, por otro lado, junto a la ausencia de determinaciones en Dios se introduce, claro está que a otro nivel, su determinabilidad como Señor de la creación y Fuente de la revelación. Su creatividad, y con ella su conciencia y voluntad, pasa a ser central para el pensamiento religioso y exige ser incorporada e incluida en la concepción de lo Uno. Ésa fue la preocupación tanto de la teoso-

4. A. Merx, *op. cit.*, p. 19.

fía y de la mística como de los grandes teólogos, en cuyas consideraciones sobre Dios, aun cuando aparezcan en la estela de la inspiración de Aristóteles, es apreciable un fuerte elemento neoplatónico. En parte, este elemento se ha introducido a través de la llamada *Teología de Aristóteles* y otros escritos emparentados con ella, que en realidad eran reelaboraciones y fragmentos de escritos de la escuela neoplatónica, que navegaban bajo un falso pabellón.

En la Edad Media las teologías de las religiones monoteístas se basan esencialmente en la confrontación de la fe bíblica con el mundo conceptual de la filosofía griega, primero en su versión platónica y sobre todo neoplatónica (de Plotino y Proclo), y después cada vez más en sus cristalizaciones aristotélicas. Se trata de esfuerzos claramente intelectivos, en los cuales lo puramente religioso es objeto de investigación conceptual. Por tanto, en ellos no juega ningún papel apreciable en la continuidad histórica la herencia de la gnosis, aquel otro gran movimiento. A mi juicio, sólo en dos ámbitos tropezamos con pensamientos gnósticos y teosóficos y en ambos se nos plantea, formulada en diferentes formas, la pregunta de si se trata de derivaciones de la gnosis de la Antigüedad tardía o si una problemática parecida, que más parece caracterizada por lo religioso que por lo filosófico, ha producido estructuras conceptuales similares. Me refiero a los ámbitos del esoterismo islámico, cuyo carácter gnóstico ha sido analizado en los trabajos de Henri Corbin, y del esoterismo judío, tal como ha llegado hasta nosotros en la tradición de los cabalistas. Lo que nos interesa en este contexto no es la antropología y cosmología de la Antigüedad tardía, por muy decisiva que sea su importancia, precisamente en la discusión acerca de lo que es propiamente la gnosis. Lo que aquí nos importa es su teología propiamente dicha, su doctrina sobre Dios y sobre los ámbitos ligados a la divinidad.

Dirimir si estas doctrinas de los antiguos gnósticos se deben, como les echaron en cara los santos Padres, a una degeneración de la doctrina platónica de las ideas, o más bien provienen de otras fuentes orientales que sólo muy secundariamente tuvieron que ver con el platonismo, ha sido objeto de largas y fascinantes controversias, cuyo resultado final todavía no es previsible. Pero para nuestro intento tampoco es esto decisivo. Plotino, cuya polémica contra los gnósticos tenemos en uno de los tratados de las *Enéadas*, utiliza ambas fuentes para sus representaciones. Entre las objeciones que les hace, y en las cuales también reconoce su coincidencia con ellos en importantes rasgos comunes, cobra gran importancia el reproche de la innecesaria pluralidad introducida por ellos en el mundo del intelecto. El interés de Plotino estaba en la máxima simplificación posible de la estructura de lo existente, de los eslabones intermedios

entre lo Uno y el mundo fenoménico. El mundo del *Nous*, de la primera emanación, es para él el mundo de las ideas más elevadas y del Dios aristotélico que se piensa a sí mismo. Reprocha a los gnósticos haber disuelto innecesariamente ese mundo simple del *Nous* en una multiplicidad de emanaciones, con las que ellos llenan el pleroma divino. Vio que la deducción de aquéllas estaba mal planteada en sentido filosófico y que aquellos eones debían su puesto en el pensamiento de los gnósticos a motivos muy diferentes de los filosóficos. Aquí se ha introducido ya inicialmente un elemento exegético, es verdad, y no pocas veces los eones son al mismo tiempo atributos de Dios, que son identificados con las más elevadas ideas de los valores. La exégesis bíblica jugaba en ello un papel no despreciable. De lo que en un principio era pensado también aquí de forma impersonal como lo Innombrable, la profundidad sin fin, han surgido poderes o fuerzas cuyo conjunto comprende, hechos en alguna manera autónomos, los atributos de Dios. En el intento de los gnósticos todo esto estaba por supuesto ligado muy a menudo y nuclearmente a una exégesis bíblica radicalmente destructiva y antinomística. Pero por muy significativo que haya sido en el fenómeno originario de la gnosis, este último aspecto es precisamente el que se pierde en el devenir posterior y en las más modernas construcciones del pensamiento gnóstico, de su teosofía y exégesis. La especulación gnóstica de los eones se reafirmó muy expresa y eficazmente en los ámbitos del islam y del judaísmo a los que he aludido más arriba. Para el carácter de estas teosofías lo decisivo en la historia del pensamiento es que en ellas se relacionan el neoplatonismo y la gnosis.

De la cábala, en cuanto fenómeno histórico que podemos rastrear en el proceso que tuvo lugar en la Provenza y en España en el siglo XIII, es posible precisamente afirmar esto: en ella, una tradición originariamente judeo-gnóstica, que se ha elaborado por completo en un ambiente religioso y en la que no juegan ningún papel consideraciones propiamente filosóficas, se encuentra con el neoplatonismo, es penetrada por él, de él se defiende y en todo caso no es posible concebir el encuentro entre esas dos tradiciones sin vivísimo debate. Ahora bien, ya hacía tiempo que no pervivían tradiciones gnósticas en Occidente. Debieron venir de Oriente, si es que no queremos hablar de una improbable resurrección autogenerada del pensamiento gnóstico. De hecho, el análisis del texto cabalístico más antiguo que poseemos, el libro de *Bahir,* confirma que partes esenciales de él deben provenir del próximo Oriente. El libro de *Bahir* es un texto de la gnosis rabínica, como he probado en el amplio análisis que le he dedicado en mi obra *Ursprung und Anfänge der Kabbala* (*Origen e inicios de la cábala*). Los teologúmena neoplatónicos no juegan en él

papel alguno. Está plagado de expresiones sobre las diez sefirot, que son descritas como poderes de Dios y sus *logoi*, palabras creadoras, pero que aun así no son sino una porción de los eones en el pleroma divino. Pero no se encuentran afirmaciones sobre el Señor de esas palabras y fuerzas, es decir, sobre Dios, del que esos eones dimanan, ni tampoco sobre la relación que esas sefirot tengan con su origen en Dios. La exégesis teosófica que encuentra en las palabras de la Biblia afirmaciones sobre esas fuerzas concita un vivo interés en el libro; por el contrario, no tienen ningún interés para el autor las disquisiciones teóricas, precisamente las que tratan de la divinidad misma. Tenemos delante un fragmento, por así decirlo, de la jerarquía gnóstica de las cosas. Y, sin embargo, justo el inicio que con tan impresionantes imágenes describen los gnósticos, el abismo oculto, aquí se pasa tácitamente por alto. De eso no se dan determinaciones ni gnósticas ni neoplatónicas. Por debajo de todo el conjunto late, sin embargo, una concepción de Dios personalizada, más bien que su contraria. Los eones no son ellos mismos Dios, sino que conforman un ámbito en el que se manifiesta su poder. Ni siquiera podemos decir si son o no sus emanaciones. Este fragmentario texto podría aducirse como prueba de todo tipo de interpretaciones especulativas. Lo que *ciertamente no contiene es una teología cabalística en ningún sentido mínimamente preciso.*

Esta gnosis tropezó con el neoplatonismo medieval en la Provenza y en Cataluña. Poseemos multitud de documentos de esa confrontación, en los cuales junto al lenguaje de la gnosis se aprecia otro inconfundiblemente distinto. El encuentro resultó productivo y fecundo espiritualmente. Los resultados de ese encuentro han llegado hasta nosotros en los siempre renovados intentos de abarcar un territorio que obviamente les parecía nuevo y de describirlo sin abandonar las raíces del judaísmo. Lo hacen con matices muy variados y en parte esto hay que atribuirlo a que la misma tradición neoplatónica se les oponía a los cabalistas en formas muy diferentes. En la tradición árabe, muy variada en sí misma, que había conservado mucho del Plotino original, su rostro aparecía muy distinto al proveniente de la tradición cristiana, más impregnada de Proclo, que tomó forma teológica cristiana en los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita, muy difundidos en Occidente a comienzos del siglo XIII por la gran obra *De divisione naturae* de Juan Escoto Eriúgena, antes de que esa obra capital y básica fuera condenada en 1225 por el papa Honorio III.

El conocimiento que la filosofía judía de la Edad Media había tenido del neoplatonismo hasta ese momento provenía del sector árabe de esa tradición, cuyo influjo fue muy intenso, sobre todo en

el siglo XI. Aun así, las relaciones mutuas eran muchas veces paradójicas. La obra más importante del neoplatonismo judío es *La fuente de la vida* de Shelomó ibn Gabirol, de Málaga, escrita en árabe. En su traducción latina como *Fons vitae* su libro tuvo una fortuna sorprendente y llena de honores precisamente en la Escolástica cristiana, donde el origen judío del autor cayó en el olvido y se le tuvo por un filósofo árabe, Avicebrón. No tuvo, en cambio, traducción al hebreo, y hasta hoy sigue abierta la cuestión de sus posibles huellas en la literatura cabalística[5]. Los primeros cabalistas de Occidente no leían apenas árabe, a nuestro juicio, y a lo sumo sólo hubieran podido tener un conocimiento muy indirecto de las ideas de Gabirol. En cambio, lo contrario no se puede excluir: que precisamente la obra neoplatónica cristiana del Eriúgena haya sido directa o indirectamente conocida por algunos de los cabalistas más antiguos. No era raro encontrar un buen conocimiento del latín entre los sabios judíos de la Provenza o Cataluña, sobre todo entre los abundantes médicos. Las consonancias de los más antiguos cabalistas con la terminología latina del Eriúgena son precisamente muy llamativas. Un examen más detallado de esta relación sería una tarea muy valiosa para la investigación sobre la cábala[6]. En este punto son posibles aún sorpresas de gran trascendencia. Pero al mismo tiempo debemos tener en cuenta que los cabalistas pudieron manejar tratados neoplatónicos en paráfrasis o traducciones hebreas hoy perdidas, de modo que aquí se cruzan y entrelazan líneas muy diferentes. Precisamente

5. He tratado esta cuestión en mi artículo (en hebreo) «Las huellas de Gabirol en la Cábala», en *Me'assef sofre erez Israel*, Tel Aviv, 1940, pp. 160-178. De muchas de las representaciones comunes a Gabirol y los cabalistas allí tratadas se ha probado más tarde que provienen de una fuente común a ambos, los escritos de Yitshac Israeli; ver A. Altmann y S. M. Stern, *Isaak Israeli. A Newplatonic Philosopher of the Early Tenth Century*, Oxford, 1958. La sospecha de relación con Israeli que yo había sostenido inicialmente se prueba abundantemente en ese libro.

6. En un texto cabalístico temprano de la Provenza, el *Séfer ha-'iyún* (véase mi *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, pp. 276-281), se pone en boca del babilonio jefe de escuela Hay Gaón una frase (seudoepigráfica) según la cual la *hyle* ha surgido tras la emanación «de los ocultos estadios», esto es, de las sefirot. Este esquema, por el que la *hyle* y el mundo de los cuatro elementos están situados bajo las sefirot corresponde a la doctrina de Escoto Eriúgena, por la que la *hyle* y los todavía incorpóreamente pensados cuatro elementos aparecen como inmediatos efectos del mundo (que correspondería al de las sefirot cabalísticas) de los fundamentos originarios o *causae primordiales*. Siguiendo inmediatamente a la apelación del Pseudo-Hay leemos la sorprendente frase, que parecería una paráfrasis del título y del contenido metafísico de la obra del Eriúgena: «Y así han escrito [sobre el lugar de la *hyle*] los grandes sabios de la naturaleza, los filósofos, que se han adentrado en la metafísica (*hojmat ha-meḥqar*)». No los investigadores de la naturaleza, sino los metafísicos han emprendido investigaciones sobre la *hyle*. Los sabios de la naturaleza, sospecho yo, son aquellos que, como Eriúgena, han escrito sobre la naturaleza, entendiendo por naturaleza lo real por excelencia y su jerarquía. Sólo así puede explicarse esa equiparación de los sabios de la naturaleza con los metafísicos sin violentar la interpretación.

los puntos de los que quisiera hablar ahora especialmente muestran con claridad que ninguna de estas líneas de tradición era por sí sola determinante.

En esta confluencia de la gnosis y el neoplatonismo, ¿cómo se les planteaba a los cabalistas la mencionada problemática de la confrontación entre el Dios bíblico y el de Plotino? En principio la respuesta puede formularse en términos bastante sencillos. De Dios se puede hablar desde dos perspectivas: en sí mismo, y en cuanto contemplado en sus manifestaciones o su revelación. De esta segunda perspectiva se podría decir sin incoherencia que coincide con el ámbito de las expresiones bíblicas, donde Dios siempre aparece en relación con su creación y sus criaturas. Al mismo tiempo se podría entender este mismo ámbito como el de la visión teosófica y gnóstica de la vida divina, cuyos diferentes momentos son percibidos en abstracto como atributos, pero que con igual razón pueden ser percibidos teosóficamente como eones, fuerzas o mundos numinosos. Lo que en ellos percibimos es la plenitud de la divinidad, tal como se presenta hacia fuera.

Por su parte, el primer aspecto, el de Dios en sí mismo, parecía asimilable con naturalidad al ámbito en que se aplica la teología negativa neoplatónica del absoluto indeterminado. Que aquí no se hable de Dios en su revelación y sus comunicaciones no tenía por qué parecer extraño, ya que los datos originarios de la revelación tampoco hablan de ese Dios escondido. De este modo era posible ligar la fuerza de las negaciones neoplatónicas con la teología positiva o la representación de Dios en la revelación bíblica, puesto que la una se refería, por así decirlo, a la parte iluminada de la divinidad y la otra a la no iluminada. Sólo restaba una dificultad: el paso de la una a la otra. En la discusión de ese paso algo debería decirse, a pesar de todo, sobre cuáles son los momentos determinantes y supremos de Dios, qué tonalidad específica adquiere el concepto de Dios en los cabalistas. Cuestiones estas que nos ocuparán en el trascurso de nuestra investigación.

2

Pero volvamos una vez más a la confrontación entre el Dios bíblico y el de Plotino en el mundo de los cabalistas. Acabo de señalar que esa confrontación o, mejor dicho, su síntesis, podía realizarse sin polémica. Las expresiones positivas de la Biblia sobre Dios, incluso su nombre, pertenecen ya a la esfera de lo que nos comunica. No debe sorprendernos, pues, que los cabalistas hayan entendido siempre el

nombre de Dios por excelencia, el Tetragrama, como un supremo símbolo de la revelación divina, es decir, de aquello de Dios que se nos comunica. Será interpretado bien como la energía central del mundo de las sefirot o como una firma que abarca y encierra la esfera entera de las sefirot, que impregna la acción divina, su ser de sefirot. Más allá de ese ser de sefirot, Dios no tiene nombre. *Precisamente por esa innominabilidad queda libre para los predicados neoplatónicos de Dios.* Donde esto aparece con mayor claridad es en los escritos de Azriel de Girona, el que más adelante ha llevado la separación entre este ámbito y el descrito con los símbolos bíblicos. También domina indudablemente este lenguaje del agnosticismo místico, elevado por lo sacral y solemne, muy a la manera del Pseudo-Dionisio, el discurso del *Zóhar* cuando, bien pocas veces, diserta sobre este ámbito. Los nombres del *deus absconditus* son palabras artificiales, términos técnicos del lenguaje especulativo, y por mucho que los cabalistas se esfuercen siempre por conservar la personalidad de Dios como fundante de las sefirot, con todo en esas determinaciones se trasluce, inconfundible, aquel elemento impersonal que en Plotino designa lo Uno.

La lengua hebrea no diferencia entre masculino y neutro, y cuando se habla del Uno, puede referirse tanto a *el* Uno como a *lo* Uno. Lo mismo pasa con otras determinaciones análogas. Pero aun así se percibe la tendencia inconfundible a lo neutro en las expresiones escogidas para el ser supremo. Es «lo escondido», «la luz que se esconde», «el misterio del ocultamiento» (*seter ha-ta-'al'uma*), «la indivisa unidad», el ser por antonomasia, «la raíz de todas las raíces». Pero entre todas se abre paso en esos círculos la denominación que acabará desplazando a todas las demás, el neologismo *En-sof*, cuyo sentido hemos de puntualizar ahora. *En-sof* significa literalmente «ningún final, sin fin», pero antes de que los cabalistas incorporaran ese neologismo al lenguaje común, nunca aparecía como un adjetivo autónomo que por ejemplo se pudiera aplicar a un sustantivo. Sólo se usaba en contextos lingüísticos de sentido adverbial. Se podía decir: «se multiplicaban hasta sin fin» (*'ad le-'en-sof*) «una magnitud hasta sin fin», literalmente «hasta la negación del fin». Una combinación adjetiva como «magnitud infinita» no sería lingüísticamente posible. Sólo se construirá una forma adjetiva, *en-sofi,* mucho más tarde, cuando a partir de las determinaciones adverbiales como «sin fin» y otras similares, ese sin fin se destaca y se autonomiza como un término artificial o técnico, un nombre para lo sin nombre. Ningún cabalista del siglo XIII usa esa forma adjetiva *en-sofi.* Por entonces, *En-sof* resulta un neologismo reciente, muy conveniente precisamente por lo desacostumbrado de su regusto lingüístico que buscaba ser

expresión de lo innominable y trascendente, lo extranjero y apartado. No se puede por tanto afirmar que *En-sof* sea *el* sin fin o *lo* sin fin. Decidir sobre ello a partir de su uso en los antiguos cabalistas sería muy difícil; más cercano a la intención originaria sería parafrasearlo como «indelimitación» o «inacabamiento». En los textos antiguos nunca lleva artículo, lo cual se debe tanto a que se trata propiamente de un adverbio independizado, como a que se le usa como nombre propio, que en hebreo tampoco permite el artículo.

Esta terminología tenía un marcado cariz numinoso, un fuerte regusto esotérico que nosotros ya no podemos apenas percibir. La intensidad de este componente se comprueba en los escritos de los cabalistas provenzales, en los que, al menos tal como nos han llegado, el carácter nominal de la combinación lingüística *En-sof* está todavía completamente ausente o es intencionadamente silenciado. En lo posible se sigue usando el término en sus antiguos contextos adverbiales, aunque se vislumbra que se usa para significar algo más que una alusión común a un *proceso*, por ejemplo, que no tenga final; se alude más bien a un *ámbito* que como tal es destacable por su indelimitación. Así habla Yitshac el Ciego, así hablan los anónimos y seudónimos autores de los muchos pequeños tratados del mismo tiempo y de la misma región, extraordinariamente diáfanos para el que quiera estudiar la invasión de elementos neoplatónicos y del lenguaje neoplatónico. En uno de esos tratados, el *Libro de la verdadera unidad*, leemos, por ejemplo:

> Todas las potencias espirituales que se despliegan, brillan y reverberan a partir de la sabiduría originaria, se encaminan y reúnen en *En-sof*, y ése es el lugar de la unidad, del que ellos [es decir, los neoplatónicos] han dicho: Todo proviene de lo Uno [...] y todo vuelve a lo Uno[7].

En esta y otras expresiones parecidas, *En-sof* está incluido casi de contrabando, diría yo, en vez de encontrarlo destacado con insistencia, como podríamos esperar después del uso lingüístico que le dan los cabalistas. La «fuerza que se esconde hasta sin fin y que es el principio fundamental del ser y de la existencia», como dice el mismo texto, ni siquiera se distingue del nombre de Dios heredado. Esa fuerza que se esconde podría ser la del nombre mismo. Que se esconda «hasta sin fin» todavía es, con todo su doble sentido, una alu-

7. Cito de un manuscrito de Florencia, *Laurentiana plut. II*, cod. 18. La frase «todo proviene del Uno y vuelve al Uno», muy extendida en la Edad Media, la encontraremos, como *locus communis* de los neoplatónicos, en el mismo inicio del libro de Damasquios sobre los primeros principios.

sión precisamente a una indelimitación de la que ella misma surge. El dubitante balbuceo que se percibe en este lenguaje de *En-sof* no me parece fortuito. Hay en él algo más que una simple incapacidad de expresión.

Lo cual se confirma viendo que un teósofo de conciencia tan teísta como Naḥmánides de Girona, prescinde por completo del *En-sof* en sus escritos. En el único pasaje en que habla de lo que está por encima de todas las emanaciones y sefirot se refiere, en un lenguaje absolutamente impersonal, a «algo escondido que está al comienzo de la corona [es decir, de la primera sefirá]» y sobre ella[8]. Un algo escondido... ¡Verdaderamente, una extraña caracterización del último fundamento de la divinidad en boca de un teósofo judío que, por lo demás, no se cansará de hablar de Dios con las imágenes personales del mundo de la fe bíblica! No se podría hablar del *deus absconditus* de una forma más impersonal. Y, sin embargo, Naḥmánides está en realidad alejado del lenguaje neoplatónico, al contrario que su compatriota posterior Azriel, que está empapado de él. Azriel es quien ha introducido con toda decisión ese predicado negativo de Dios como nombre cabalístico de Dios, y lo ha despojado de su aura numinosa. Ciertamente, en su catecismo sobre las diez sefirot lo presenta, envuelto en imágenes personales como la del capitán que gobierna el navío, como el Dios de la teología filosófica convencional. *En-sof* es el Dios al que todos nos referimos en la teología. Actúa a través de sus sefirot, a las que ha enviado a la creación como mediaciones, pero la divinidad que en ellas habita es él mismo. En sus otros escritos, más profundamente especulativos, se percibe un componente plotiniano mucho más fuerte, y sus tratados están dominados por las determinaciones negativas y paradójicas de lo escondido, de la unidad indivisa que encierra en sí la identidad de los contrarios y que por ello es inabarcable también para el pensar. No conozco casi ningún otro texto de la literatura cabalística que con mayor insistencia y decisión haga suya la visión neoplatónica como su disertación sobre las verdaderas y erróneas tesis sobre Dios[9]. Aunque no tenía clara la autoría de Azriel en todos ellos, este y otros textos de Azriel eran conocidos por Johannes Reuchlin, el primero que emprendió una descripción más precisa de las doctrinas cabalísticas en el mundo cristiano. Reuchlin, un gran admirador de Nicolás de Cusa y de su doctrina sobre la

8. Véase el comentario original de Naḥmánides al libro de *Yetsirá*: *Kirjath Séfer* VI (1930), p. 406.

9. *Dérej ha-'emuná ve-dérej ha-kefirá*, editado por mí en *Studies in Memory of Asher Gulak and Samuel Klein*, Jerusalem, 1942, pp. 207-213.

coincidentia oppositorum en Dios, detectó el parentesco de los cabalistas españoles con el cardenal alemán. Glosando los escritos de Azriel, introducía el concepto cabalístico de Dios en los siguientes términos, muy acertados:

> Se le llama *En-sof*, es decir, infinitud, que representa un cierto algo supremo, que en sí mismo es incomprensible e inexpresable, algo que se esconde y vela huyendo al punto más alejado de su divinidad y en los inaccesibles abismos de la fuente de la luz, y al mismo tiempo es la más absoluta divinidad, la que, en su perfecto aislamiento de cualquier referencia, permanece en quietud, desnuda, sin vestido ni otro manto de las cosas que la rodean, ni derrochándose a sí misma ni donándose en la bondad de su resplandor, sin diferencia alguna siendo y no siendo, y también todo lo que a nuestra razón parece inconciliable entre sí y mutuamente excluyente, como conteniendo en sí del modo más simple una completa unidad[10].

El ser de Dios supera todo, está desprendido de todo y sin embargo lo comprende todo en sí mismo. En realidad Azriel tiene a eso Uno, identidad de contrarios, como el elemento más descollante en el *En-sof*. Son precisamente las determinaciones que los neoplatónicos judíos precabalísticos han procurado evitar, mientras que aparecen con bastante frecuencia en los escritos islámicos o cristianos. Que Dios opera los contrarios era buena teología bíblica; que éstos se conjugasen en él mismo implicaba un gran paso ulterior, que requería no poca audacia.

Azriel compuso un comentario al libro de *Yetsirá*, un texto precabalístico de entre los siglos II y V, en el que un neopitagórico había expuesto en hebreo su concepción de los elementos del mundo. De ese libro proviene el concepto de las diez sefirot, todavía no como emanaciones o hipóstasis, sino como los diez números originarios. En ese librito se llaman *sefirot belimá*. Se discute qué puede significar *belimá* en ese contexto. En la Biblia el término sólo aparece una vez en *Job*, 26,7, donde viene a significar un equivalente de la nada: «El que suspende el mundo sobre la nada»; en ese pasaje *belimá* es un compuesto de *beli* y *ma*, «sin algo». Para Azriel *belimá* es sinónimo de *En-sof*; lo entiende específicamente como «aquello que no tiene ningún algo», es decir, lo no determinado por excelencia. Las sefirot son las determinaciones de lo no determinado, las delimitaciones en que lo indelimitado e insondable se expresa creadoramente. Aunque se le presenta inicialmente como persona, como timonel del navío, en el trascurso de las reflexiones se le describe de una for-

10. Johannes Reuchlin, *De Arte Cabalistica*, al final del primer libro. Ver también *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 389.

ma claramente impersonal, no personal. «A aquello que es ilimitado se llama *En-sof*...». No se dice, por ejemplo, a *aquel* que es ilimitado, como pediría mejor el contexto. Y lo mismo en otras expresiones similares. Es evidente que el cabalista busca vincular la determinación personal del Creador con la impersonal de lo Uno de Plotino. Cuando se aborda sin embargo una determinación más precisa de eso creador, se nos remite a sus sefirot. *En-sof* mismo transciende todas las determinaciones tomadas de nuestro pensamiento. «No se puede decir de él que tiene voluntad, ni intención, ni pensar, ni habla, ni actividad». Pero como tampoco puede pensarse algo que realmente esté fuera de él, en último término todo encierra una cierta referencia a ese último fundamento. Pero esa referencia tan sólo indica una dirección; no hace a lo indelimitado objeto de meditación o de comunicación verbal.

También en el *Zóhar*, la obra capital de la cábala española, posterior en unos cincuenta años a Azriel, continúa esa liza entre lo personal y lo impersonal en el supremo estadio de la divinidad, sobre lo que hemos de ver todavía matices especialmente penetrantes, cuando abordemos la cuestión de la voluntad y el pensar divinos. La tendencia a que *En-sof* transcienda todo eso se encuentra también en esta obra con toda claridad. La parte central del *Zóhar* es en extremo lacónica sobre ello, y sólo habla de *En-sof* en unos cuantos pasajes. En los momentos más importantes y fundamentales *En-sof* ha desaparecido, sustituido por una imagen mucho más personal, que en realidad ya no es idéntica a *En-sof*, la imagen del «santo anciano». Pero, aunque en escasos pasajes, el impulso hacia un neutral o impersonal fundamento del *deus absconditus* se mantiene. Es característico de esta oscilación en el ánimo del autor el pasaje (II, 239a) en que el rabino El'azar pregunta a su padre, el rabino Shim'ón bar Yoḥai, la figura central de esta narración mística: el lazo con que todo está unido, ¿hasta dónde alcanza? El rabino Shim'ón le contesta:

> Hasta *En-sof*, puesto que la unión de todo, la unidad y plenitud deben buscarse en aquel esconderse, o mejor aún, aquel ser escondida, que es inabarcable e incognoscible, la voluntad sobre toda voluntad. En *En-sof* no hay ningún conocer ni limitación de comienzo o fin, como en la nada originaria, donde primero surgen el comienzo y fin. ¿Qué es comienzo? Es el punto inicial, al comienzo de todo, que está escondido en el pensar [...] Pero en *En-sof* no hay actos de voluntad, luces ni luminarias. Todas aquellas luces y luminarias son en su forma de ser accesibles e inaccesibles. Ahora bien, lo que a la vez es «inaccesible y, con todo, accesible», es [todavía no *En-sof*, sino] la suprema voluntad, que también se llama nada o lo más escondido.

Así, pues, *En-sof* es algo que está por encima de la nada de los místicos y sobre la voluntad de la teología en su doctrina de los atributos. Para el autor del *Zóhar* existe un *En-sof*, obviamente usado en sentido figurado, del cual es posible dar una determinación positiva, a saber, la mutua iluminación de las luces del pensar divino. Pero por encima queda aún un supremo infinito, del que emana el pensar mismo, sin que este pensar pueda conocer a aquél, su fuente. Las imágenes y determinaciones se le deshacen al autor entre las manos. En un pasaje se permite imágenes que en otros pasajes se prohíbe; todo le sirve de símbolo, pero todo símbolo ha de negarse y superarse. En algunas ocasiones parece que incluso el término cabalístico *En-sof* estuviera para él ya demasiado desgastado, que a pesar de toda su negatividad fuera transformable en positivo con sospechosa facilidad, de modo que llega a renunciar a toda terminología y habla, sin intentar ya nombrarlo de ninguna manera (por ejemplo, en III, 288b), de «aquello supremo, incognoscible», que está por encima del comienzo de los comienzos, es decir, de la primera sefirá. Aquí juega, pues, el deseo de llevar el último fundamento de lo divino más y más lejos y hondo en el ámbito de lo innombrado, porque incluso los términos técnicos o artificiales de la mística se desgastan con demasiada facilidad. Cuanto más navega entre símbolos de la divinidad como teósofo, más se empeña el neoplatónico que hay en él por mantener abierta la mirada, aun balbuciente, a aquel ámbito que niega todo símbolo y que sólo se atisba en el cúmulo de las contradicciones.

3

He notado ya que en una concepción de Dios que le levantaba sobre todas las determinaciones a la suprema trascendencia y prohibía cualquier afirmación sobre su ser, resultaba muy importante el modo como se concibieran los primeros pasos, el paso del Dios escondido al Dios creador. Más acá de ese paso se despliega la naturaleza operativa de Dios en el reino de las determinaciones positivas que la Biblia o el Corán dan de él. Una vez que se ha podido establecer previamente cuáles son los momentos más decisivos de la acción de Dios, entonces ya no resulta tan importante qué relación tienen entre sí esos atributos, que los teólogos llaman gustosamente «atributos de la acción», los únicos que está permitido asignar a Dios, al contrario que los atributos de la esencia. De ello depende el modo específico del concepto de Dios que cada teólogo individual adquiere. Para la historia de la filosofía especulativa, y en la misma medida

para la historia de la mística, es ante todo la mutua referencia entre dos atributos la que es altamente decisiva, y la que ha jugado un papel central en la confrontación que nos ocupa entre el concepto bíblico y neoplatónico de Dios. Me refiero al pensar y al querer de Dios.

No se puede afirmar que el pensar de Dios destaque en principio de modo especial sobre el resto de los atributos de Dios en la literatura bíblica. Sólo en un estrato concreto y posterior se habla mucho de un predicado relacionado obviamente con el pensar, la sabiduría. La sabiduría, que originariamente era un saber de la vida, la comprensión equilibrada para resolver las múltiples complicaciones que el vivir presentaba, fue muy pronto hipostasiada e idealizada a modo de hija del cielo, y más tarde transferida del ámbito humano a sabiduría de Dios. En ella se contiene el plan del mundo, que abarca y equilibra las contradicciones que colman este mundo nuestro de la experiencia, en una armonía para nosotros impenetrable e incomprensible. En el libro de *Job* y en los *Proverbios* se elogia a esa *sofía* celestial con himnos hiperbólicos. Por supuesto, es claramente distinta de Dios y únicamente su primera obra, colocada al inicio de su camino creador; pero, al mismo tiempo, la rodea un aura de misterio. A los ojos de todo viviente está escondida; el abismo y la muerte dicen: de ella sólo hemos oído un rumor. Sólo Dios sabe de ella y conoce su lugar. Sin que nunca se explicite cómo ha de concebirse una sabiduría que, por un lado, contenga el pensado y ordenado plan de Dios y, por otro, sea el supremo valor a que el hombre pueda llegar, en ella hay de todos modos un cierto elemento intelectual. No se la describe sin más como el pensamiento o el pensar de Dios, como se hará más tarde; y el saber de Dios que la envuelve está obviamente por encima de ella. Fue por tanto fácil identificarla, como hizo el pensamiento especulativo del judaísmo, con la suprema razón del mundo, el *logos* que penetra y ordena todas las cosas. Pero nunca fue idéntica con el supremo pensamiento divino, la suprema idea. Para eso estaba demasiado referida al orden de lo múltiple, a la conformación y dominio de las criaturas.

Muy distinto es el puesto del pensar de Dios en la concepción de Dios de Aristóteles, la que más intensamente ha provocado y confrontado la teología medieval. El Dios de Aristóteles no es ningún creador; le falta este momento, crucial para las religiones monoteístas. Es el eterno motor inmóvil de un cosmos cuya suprema entelequia él constituye, pero no produce. No piensa la creación, no piensa el mundo; lo último que Aristóteles se atreve a decir de él es que se piensa a sí mismo. Ese «pensar del pensar», esa potenciación del pensar en sí mismo es la que ha jugado tan gran papel en la historia

de la religión en su confrontación con Aristóteles. A los teólogos se les entrega aquí, como herencia preciosa, una determinación intelectual de Dios. A un Dios que se piensa a sí mismo y cuyo pensar no tiene otro objeto distinto de su propio pensar ¿podrían concebirlo los teólogos como un Dios que al pensarse a sí mismo produce el mundo? Esa ha sido la tarea a la que se han dedicado tantos de los mejores teólogos del monoteísmo. No nos corresponde analizar aquí la historia y la problemática de esos intentos. En muchos ámbitos han hecho dominante un concepto de Dios que muestra una decisiva tonalidad intelectualista; y en el ámbito del judaísmo, en ningún otro autor con más expresividad que en Moshé Maimónides, el maestro más significativo del judaísmo medieval. Según él, el pensar de Dios es del todo uno con su esencia; cuando decimos de Dios que él y sólo él se conoce y sabe de sí mismo, no le hemos atribuido ninguna determinación que pudiera hacerlo algo más accesible para nuestro conocimiento. Pues, para nuestro conocimiento, sigue en último término impenetrable e indeterminable como antes.

Ese Dios de Aristóteles no le bastaba a Plotino. Expresamente ha tratado de mostrar que en el pensarse a sí mismo ya se da un elemento de duplicidad, y por tanto no debe predicarse del Absoluto, de lo Uno. Pensarse a sí mismo es ya expresarse, puesto que lo Uno se contrapone a sí mismo, se hace objeto, y en esa relación a sí mismo se constituye para él el puro intelecto, la primera emanación, en la que lo Uno adquiere una determinación, aunque sea intelectual. Es notable aquí que Plotino no vea, en cambio, ningún desdoblamiento inicial por el hecho de que lo Uno se *quiera* a sí mismo:

> Su voluntad y él mismo son unidad, y no es por eso menos uno, pues no es para sí mismo cualquier algo arbitrario, que fuese distinto de aquello que quisiera ser. [...] Pues la esencia de lo bueno es realmente querer para sí mismo.

El bien absoluto puede, por tanto, quererse a partir del ser de su absoluta plenitud; no puede, en cambio, pensarse sin salir con ello de sí y pasar ya a otro ámbito, el de lo dividido. Esa afirmación expresa de lo Uno que no es sino infinita voluntad que no quiere sino a sí mismo, representa un importante lazo a la hora de poder vincular al Dios de Plotino con el de las religiones monoteístas. Por supuesto, desde una perspectiva filosófica esa vinculación se paga con un desplazamiento en el concepto de voluntad: el Dios de la *religión* no se caracteriza por quererse *a sí mismo*, sino porque quiere *la creación*. La inconsciente voluntad de Plotino no está orientada a representarse. Pero aquí tropezamos con los fundamentos de un inacabable conflicto entre dos posibles teologías. Para una de

ellas, es el acto de pensamiento de Dios lo que está en el inicio de todo, y ese pensar y conocer precede a su voluntad, orientada a hacer brotar las cosas creadas. Para la otra, es la voluntad divina la que ocupa un puesto más alto que el conocer. Para esta corriente, defendida, por ejemplo, por Ghazzali, también el conocimiento y la autoconciencia de Dios son imposibles sin un previo acto de la voluntad. Para los teólogos filosóficos era una cuestión de jerarquía entre los atributos más decisivos de Dios; para los teósofos y gnósticos era un problema de jerarquía entre las emanaciones divinas y del carácter del Dios personal, que, bien como el que quiere, bien como el que conoce, sale de su ocultamiento. Una voluntad así, colocada sobre todo pensar y toda sabiduría, tiene algo de tambaleante. Puesto que precede al pensar y a la conciencia, algo hay en ella de fuerza impersonal. Pero, por otro lado, la voluntad es precisamente aquello por lo que Dios se presenta como más personalizado en su poder creador, como un supremo acto libre, no ligado a nada, de la persona divina. Ya que el islam es el que con más fuerza insistía en el libre poder creador de Dios, no es de extrañar que conciba la voluntad como el atributo más sobresaliente de Dios.

Esta concepción de la voluntad, titubeante entre los polos de lo personal e impersonal, es la que impregna la obra de Shelomó ibn Gabirol, el pensador medieval que con más consistencia ha situado la metafísica de la voluntad en el centro de su sistema. Esa voluntad es para él idéntica con la palabra divina y con la sabiduría, y adquiere por ello una nota personal. Hoy sabemos que dentro de la literatura árabe a Gabirol le precedió y sirvió de fuente en esa concepción una versión de la neoplatónica *Teología de Aristóteles*, que ya apuntaba ese giro teístico del Dios de Plotino.

Durante mucho tiempo, hasta que se descubrió el texto árabe, se ha considerado ese pasaje como un añadido cristiano del traductor latino:

> La palabra [así resume Vajda la doctrina de esa versión ahora descubierta[11]] está por encima de todo movimiento, así como de toda quietud, pero al tiempo es el principio activo y la causa inmediata de todas las cosas. Con toda propiedad es el creador del intelecto activo, la primera criatura de lo creado. Como principio activo y creador, la palabra se llama también mandato y voluntad. En la jerarquía del ser está entre el creador y el primer intelecto, indisolublemente ligada a este último.

11. Georges Vajda en *Revue des Études Juives* 98 (1934), p. 102. Ver también la nota 27 del capítulo sobre la creación en el presente volumen, *infra*, p. 60.

Por tanto, la voluntad ha brotado unida a la palabra o *logos*, pero de ninguna manera es idéntica con el Creador o puede ser un elemento de la trinidad divina.

Si ahora volvemos nuestra atención a los cabalistas, podemos aprender mucho en sus textos más antiguos sobre cómo ha ido tomando forma esa confrontación entre los dos conceptos de Dios de los que partíamos. El libro más antiguo de los cabalistas, el libro de *Bahir*, no sabe absolutamente nada de una voluntad de Dios. No la menciona nunca. No es un eón entre los eones o sefirot, pero tampoco es ninguna determinación del señor de los eones, sobre el que, como ya dejamos dicho, no se hace afirmación cualificativa alguna. En cambio, sí aparece, y muy destacado y acentuado, el pensar, en hebreo *maḥashabá*, como la esfera más elevada. La palabra hebrea tanto puede significar pensar, pensamiento, como idea. A esta suprema *Maḥashabá* se la coloca frente a todas las otras «fuerzas» o potencias en las que Dios se manifiesta. Que no se refiere al pensar humano sino al divino queda claro en el contexto de cada pasaje. Cuando Moisés rogó a Dios: «Déjame ver tu señorío» (Éx 33,18), quería iluminación sobre cómo esa *Maḥashabá* se extiende en las «fuerzas» que constituyen el mundo de los divinos eones, cómo obra en ellos y los penetra..., pero precisamente este profundo saber le fue negado[12]. El pensar o la idea original están, por tanto, en el inicio del proceso por el que Dios se presenta como creador o, con otras palabras, por el que Dios se manifiesta en la región de sus fuerzas originarias o «palabras de creación». ¿Estamos aquí en presencia de una determinación gnóstica, como también aparece aquí y allá en los gnósticos el pensamiento, la *Ennoia,* en la cumbre de los eones en el pleroma, o es más bien una determinación filosófica? ¿No sería, en efecto, posible que hayamos tropezado con una concepción neoplatónica introducida en estratos posteriores del libro, en la que el intelecto divino o *nous* aparece como puro pensamiento e idea originaria al comienzo de todo? Ambas cosas son plausibles. En un neoplatónico de comienzos del siglo XII, que escribe en hebreo, Abraham bar Ḥiya, de Barcelona, encontramos la expresión «el puro pensar» usada en ese sentido de idea originaria de Dios. Materia y forma surgieron, según la potencia, como elementos originarios diferenciados antes de (o en) esa pura idea, hasta que vino la voluntad divina y los juntó[13]. La voluntad divina es aquí un impul-

12. *Bahir*, § 134 de mi traducción, Darmstadt, 1970; § 194 en la edición de R. Margalioth, 1951.

13. Véase *Hegyon ha-Néfesh*, Leipzig, 1860, fol. 2a.

so sobre cuyo lugar y forma nada se dice. No podemos saber si es posterior a aquella idea originaria de la que todo emana, o no es más que aquella misma.

También en el libro de *Bahir* destaca mucho ese interés por el momento intelectual, cuando se habla de la *Maḥashabá*. Es más, de esa *Maḥashabá* se dice algo que se aproxima sorprendentemente a la determinación aristotélica del pensar que se piensa a sí mismo. Según la doctrina del libro de *Bahir* todas las cosas tienen un final, y se puede descender hasta su fundamento; en cambio, ese «pensar» se continúa por siempre hasta el sin fin. La indelimitación es su caracterización principal, por la que se eleva incluso sobre la contemplación visionaria de los supremos objetos en el mundo del trono divino. Es una representación muy extraña, que en realidad sólo adquiere sentido, a mi juicio, si presuponemos que ese «pensar» es infinito porque se piensa a sí mismo, porque puede ser su propio objeto y por tanto nunca llega a su final. Más arriba hemos visto que, en Plotino, esta determinación no corresponde al Dios recóndito, al uno, sino al *nous*, a la suprema emanación. La gnosis judía más antigua era mística de la Merkabá, es decir, contemplación del mundo en el que está el trono de Dios, y visión de aquel que como figura mística está entronizado en él. La Merkabá es el carruaje sobre el que viaja el trono por el cielo, descrito por el profeta Ezequiel en una visión. «Bajar a la Merkabá» era el término técnico para la contemplación extásica de aquellos antiguos teósofos judíos precabalísticos. En un significativo pasaje del libro de *Bahir*, a esa expresión de bajar a la Merkabá se le contrapone otra con la que el *Talmud* designa el plan inescrutable y la providencia insondable de Dios: «Y así ha subido al pensar [al pensar de Dios, a su plan]»[14]. ¿Por qué se habla en un caso de bajar, mientras que en la *Maḥashabá* se habla de subir? La respuesta es tan curiosa como la pregunta, que también parece partir de algo totalmente extrínseco. Dice así: cualquier contemplación, aun la de la Merkabá, es decir, la más sublime, tiene y llega a un final; en cambio, el pensar, puesto que se piensa a sí mismo, no tiene fin. El pensar representa un rango más alto que la contemplación, y la idea originaria de Dios está muy por encima de los objetos de visión de la contemplación-Merkabá. Sobre lo que pueda estar por encima del pensamiento o la idea originaria, sobre eso el libro de *Bahir* no sabe nada, y por eso hace posible a los cabalistas, que construyeron inicialmente sobre él su imagen

14. *Bahir*, § 60 (Margalioth, § 88); véase la discusión del pasaje en mi libro *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 115.

del mundo, un concepto de Dios que ellos hicieron culminar en un momento profundamente racional, más allá de los arrebatos extásicos de los místicos-Merkabá.

Ese pensar, que en el libro de *Bahir* representa un supremo momento junto a la divinidad, en cuanto ella se revela, no es, sin embargo, en modo alguno idéntico con la *sofía*, que tiene expresamente un segundo puesto en el esquema de las sefirot. El libro no se extiende más sobre esta diferencia. ¿Cómo hemos de entenderla? Me atrevería a sospechar que el motivo de esta diferencia está en que, como hemos dicho, el pensar de Dios no tiene, en último término, otro objeto que a sí mismo, y por eso mismo se convierte en un proceso sin final. En cambio, la sabiduría tiene un objeto, el plan de la creación, que se distingue por tanto del puro pensar. En los antiguos escritos de la Haggadá, la *sofía* de Dios es identificada con la Torá, una equiparación que, con algunas modificaciones, será conservada por los cabalistas. Es, pues, algo pensado, algo en lo que se esboza el sabio y racional orden del devenir mundano. Aun allí donde la Torá, en su presentación como revelación divina, «Torá escrita» según la terminología rabínica, ya se considera un momento más tardío de su despliegue, como hacen muchos de los antiguos cabalistas, la Torá originaria, que la precede y que coincide con la *sofía*, se distingue de aquella forma suya ya explicitada en lenguaje, en que en ella, como en la sabiduría divina, todavía no ha tenido lugar esa diferenciación. La *sofía* lo abarca todo en una forma unitaria, positiva, para nosotros incomprensible, en la que el pensamiento o plan de la creación, aunque son ya objeto o contenido, están presentes y embebidos en ella pero todavía como hechos un ovillo, sin desenmarañarse o desplegarse. Pero en todo caso es el pensar *de* algo, no el pensar del pensar. Así vista, la *sofía* divina constituye el aspecto más recóndito de la Torá o, como podríamos decir, la Torá en su forma oculta. Cuando las doctrinas de la cábala empezaron a difundirse alrededor del año 1200 por Occidente, en la Provenza, todavía las dominaban las concepciones que acabamos de exponer. Yitsḥac el Ciego habla de la pura *Maḥashabá* como la suprema sefirá, que precede a la *sofía*. Su terminología nos muestra que une las determinaciones del libro de *Bahir* sobre la *Maḥashabá* con las fuentes neoplatónicas sobre la idea originaria, *Maḥashabá tehorá*. No habla de voluntad. Yitsḥac alude de un modo puramente tentativo a lo que está por encima de este supremo pensar, que a su vez se expresa y despliega más en la palabra divina. El término *En-sof* para designar esta última y suprema realidad le debía ser conocido; pero lo usa tan sólo en los giros adverbiales de los que ya hemos tratado. No habla, o sólo de pasada, de un *En-sof* autonomizado, indepen-

diente; más bien reflexiona, con una peculiar y sin duda pretendida indefinición, de una «causa de la *Maḥashabá*» que sitúa allí donde otros ponen a *En-sof*.

Con la misma precaución escribe también al comienzo de su comentario del *Libro de la creación* de un «algo que abarca al pensamiento que se extiende hasta sin fin, y con mayor razón comprende también a lo que en ese pensar está contenido»[15]. Así, pues, lo que está contenido en la *Maḥashabá*, en ella se esconde y es inabarcable por ella misma, es el verdadero *deus absconditus*. Plotino ha desplazado aquí completamente al concepto bíblico de Dios, que únicamente resurgirá, en su determinación, en el mundo de las sefirot.

Pero no sucede lo mismo en los seguidores de Yitshac el Ciego. En ellos ya ha tenido lugar, en mi opinión por el influjo aún hoy detectable de Gabirol, una irrupción de la metafísica de la voluntad que la coloca en vez de la *Maḥashabá* como suprema determinación y primera sefirá. La pura idea originaria, el pensar de Dios, pasa a ocupar el segundo lugar y se une con la *sofía*. La voluntad se concibe tan alta que supera a todo lo demás, se convierte en causa de todo y sujeto de determinaciones sólo aplicables al entorno de *En-sof*. Con todo, se mantiene una diferencia entre la divinidad como tal (*En-sof*) y la voluntad originaria. Por muy cerca que se conciban, nunca llegan a ser idénticas. Esa decisiva diferencia nos impide suponer que este nuevo paso se haya debido a un influjo de Escoto Eriúgena, puesto que, justo al contrario, él no conoce diferencia entre la divinidad y su voluntad. En su esencia son, en todo y por todo, uno. Entre los cabalistas como Ezra, Azriel, Asher ben David y Yitshac ibn Latif, la voluntad es, por el contrario, la primera sefirá, que por tanto no es en modo alguno idéntica con su causa. Así, pues, aunque hay argumentos a favor de una relación de algunos de estos cabalistas con el mundo de ideas del Eriúgena en otros muchos aspectos, aquí tenemos que contar con la irrupción de otro factor. Y ese factor parece ser la metafísica de la voluntad de Gabirol en su *Fons vitae*, aunque, por otro lado, bien poco podamos decir sobre las vías, en parte muy indirectas, por las que les hayan llegado esas ideas. La voluntad es, en Gabirol, aquella fuente de vida de la que todo surge y que, como elemento que las vincula, está por encima de la materia y la forma. Pero, a su vez, tampoco es el primer actuante, el *primus factor*, que es la denominación que usa Gabirol para Dios mismo, tomada de algunas escuelas árabes. La voluntad

15 La letra *beth*, que encabeza ese texto (como la misma Torá), contiene según él una referencia a esos dos «algo». Si el pensar sin final es la primera sefirá, lo que en él está contenido ha de ser lo innombrado, *En-sof* mismo.

de este «primer actuante» está unida a él de modo infinitamente próximo, es su palabra y su sabiduría, pero nunca Dios mismo. No es la primera criatura, ya que no se da ningún estadio en que esa voluntad no hubiera ya existido previamente. Fluye sin comienzo de Dios, siendo, pues, la primera determinación dinámica del Innombrable; pero no se constituye, como en los cabalistas, en origen del mundo teosófico de la recóndita vida divina que a su través se exterioriza. Gabirol es un filósofo neoplatónico, no un teósofo. Como Plotino, aunque de otra manera, trata de bastarse con un mínimo de determinaciones para desarrollar la jerarquía de lo existente. Por eso le venía muy bien la disección dinámica del concepto de *logos* que había emprendido la versión árabe más duradera de la teología pseudo-aristotélica. En su doctrina de la voluntad confluyen el momento voluntarístico y el intelectual. *En los cabalistas, por el contrario, se separan precisamente esos dos momentos.* Para éstos nunca son idénticas la voluntad, la palabra y la sabiduría de Dios, sino que constituyen momentos específicos en el flujo de la vida escondida de la divinidad, que así se abre a la mirada de los teósofos. La especial posición de la voluntad en el paso del Dios escondido al Dios que se revela es precisamente lo que confiere a la concepción cabalística una connotación característica. Y les planteaba, al mismo tiempo, un problema del que los cabalistas no se han podido librar después.

Comúnmente se habla de las diez sefirot como diez emanaciones de la fuerza divina, sobre las cuales se sitúa, como su suprema raíz o causa, aquello indeterminable por antonomasia que hemos designado como *En-sof.* En todos los textos cabalísticos es claro que esas sefirot están unidas entre sí por medio de actos de esa continuada emanación, en los cuales la luz originaria se difunde y determina más concretamente. Lo que ya no es claro y podrá ser interpretado de mil formas es la cuestión de la relación del *En-sof* con la primera sefirá. Azriel, el que, entre los cabalistas más antiguos, se ha extendido más hablando de *En-sof* y las sefirot, y el que con más claridad ha identificado a la voluntad con la primera sefirá, en ningún pasaje afirma que esa voluntad haya surgido de *En-sof* en un acto de emanación que hubiera tenido un comienzo. Evita cuidadosamente tal afirmación, mientras que no deja lugar a dudas de que el pensar, que es la sabiduría, ha tenido un comienzo en el proceso de emanación; como si quisiera llevar incluso las expresiones al extremo, llega a designarlo simbólicamente como comienzo. Pero si a la segunda sefirá se le llama «comienzo» y se la sitúa en el comienzo de todo, ¿qué sucede con la primera, la que hemos visto que Azriel llama voluntad? Esa voluntad no tiene comienzo, no es *En-sof* mismo, pero «está

plantada en *En-sof*», en expresión de Asher ben David, el sobrino y discípulo de Yitsḥac el Ciego[16]. En ningún sitio se dice que haya sido creada. Aparentemente se la concibe como coexistente con el ser recóndito de Dios.

Plásticamente podría representarse tal coexistencia de dos formas mutuamente excluyentes. La primera sefirá podría concebirse como escondida en *En-sof*, plantada en su «causa originaria» y desde ella continuamente fluyendo, brillando. Pero desde otra simbólica muy diferente podría también representarse como un aura que inexhauriblemente la rodea. Es más, así como a *En-sof* le es impropia cualquier determinación, también lo es a la voluntad que le rodea o de allí fluye. Este hecho de que sea totalmente indeterminable, que también en esa voluntad descansen los contrarios todavía en su indivisa unidad, permitió a los cabalistas hablar de esa voluntad originaria como la nada propiamente dicha, de la que todo ser proviene, al igual que hicieron otros muchos teósofos en la historia de la mística (por ejemplo, Jakob Böhme). Mientras pudiera concebirse, en último término y al menos conceptualmente, la voluntad como una determinación personal de lo infinito —aunque en modo alguno tuviera que ser necesariamente así—, la identificación de la primera sefirá como la nada dialécticamente entrelazada con el infinito era en realidad la que mejor convenía y se adaptaba a la esencia impersonal de lo Uno originario o indelimitable. El ser que precedió a todo comienzo es tanto ser como nada infinitos. Al mantener ambos predicados, los cabalistas asumieron la problemática que tan sutil metafórica comportaba[17]. La sutileza de tal discurso sobre la nada o la voluntad como un superser en lenguaje neoplatónico, refractario a toda determinación, llevó precisamente a plantearse la cuestión de si se podía concebir algún tipo de diferenciación entre *En-sof* y la primera sefirá, y si no eran sencillamente idénticos. Ambas opiniones compitieron en la cábala más antigua y ambas tuvieron muchos partidarios hasta finales del siglo XV.

La concepción que identificaba a *En-sof* con la voluntad, y por tanto también al infinito con la nada de la que todo proviene, tenía a su favor la mayor simplicidad y podríamos decir que se deriva de una actitud más ingenua frente al problema del conocimiento cabalístico de Dios. Esa identificación es no-dialéctica. Al no percibir sus partidarios por qué, por encima de una voluntad sin determinación alguna y que todo lo abarca, habría que suponer además una

16. Véase el pasaje de Asher ben David en la selección de textos de sus escritos ofrecida por M. Soave en *Otsar Nehmad* IV, Wien, 1863, p. 39.

17. Trataré extensamente esa problemática en el próximo capítulo.

fuente de esa voluntad, también del todo indeterminada, renunciaban a concebirlas en una relación que, por muy cercana que fuere, debería incluir una cierta oscilación entre ambas. Para ellos la primera sefirá es ya la recóndita divinidad, que en sí misma es toda voluntad creadora, con lo cual no se alejan mucho de Plotino. Por encima de las diez sefirot nada hay aun más recóndito. Cómo se designe a esa suprema realidad que posteriormente se revela con determinaciones personalistas en las demás sefirot es ya sólo cuestión de las diversas perspectivas. Desde nuestra perspectiva humana, esa realidad es la nada indeterminada, lo que queda cuando se la despoja de todo lo que de ella sólo aparece con la creación; desde la perspectiva divina, por el contrario, es la plenitud de la infinitud, el verdadero sentido y fuente de la vida.

En vez de la identificación, los partidarios de la otra concepción optaron por una relación dialéctica entre ese algo infinito y su voluntad o su nada. Entre ambos polos de esa relación tiene lugar un último e íntimo impulso, por así decirlo. Ese dialéctico impulso creador es compatible con una concepción tanto personal como impersonal de Dios. Por encima de la voluntad puede estar aquel que quiere, concebido personalmente; en esa dirección ha ido de hecho la tendencia posterior, estrictamente teísta, de la teología de la cábala. Pero también podría concebirse una divinidad, como en Plotino, de modo absolutamente impersonal, que, como unidad indivisa, es punto de confluencia e indiferenciación de todas las contradicciones. De modo que la voluntad divina resulta ser el impulso específico hacia lo personal. Supuesta esta concepción, no es extraño que pensadores como Azriel o el autor de la parte principal del *Zóhar*, excelentes mentes especulativas, cuando hablen de Dios se refieran propiamente a ese ir y venir dialéctico en sí y entre sí de lo infinito y la primera sefirá como su voluntad. Se unen el momento personal y el impersonal: *En-sof* escondido y su voluntad constituyen la unidad dialéctica que es el objeto de la religión en la adoración de Dios.

Azriel se permite en un escrito hablar de *En-sof* sin referirse propiamente en su exposición al lugar de la voluntad. En otros escritos suyos hace todo lo contrario, ante todo en su comentario a las Haggadot talmúdicas. Aquí silencia casi por completo a *En-sof*, que no aparece ni una sola vez como concepto autónomo, sino en las vacilantes construcciones adverbiales de costumbre, mientras que por el contrario se nombra a la voluntad justo en aquellas expresiones que en otros escritos se aplican a *En-sof*. Sin embargo, esto no quiere decir que los haya identificado. La suprema voluntad, llamada también «la más íntima voluntad», es la meta del místico, que sobre todo mediante la oración y el camino místico busca conectar

con ella. Pero a *En-sof* mismo no lleva ningún camino, tampoco para el místico. Este puesto de la voluntad en la mística de la oración corresponde también al que tiene en la ontología. Por alto que alcancen el pensar y la sabiduría, que en Azriel se diferencian como dos estratos de la sefirá *Ḥojmá*, quedan siempre por debajo de la voluntad que es su causa, y que será designada con la determinación de Gabirol «fuente de la vida». Toda emanación comienza aquí, donde la voluntad, «fuera de la cual nada existe», produce el *intelligere* de Dios y la sabiduría, con los cuales aparece en el obrar de Dios todo lo que estaba escondido en la voluntad. Para referirse a ese paso de la voluntad al pensar, utiliza Azriel varias veces una combinación verbal no usada con anterioridad, *Rezón Hamaḥashabá* que significa «voluntad del pensar», es decir, la voluntad todavía escondida en el pensar, que en él obra y que será activa en su función planificadora como *sofía* divina o Torá originaria. «Todo lo que en la voluntad del pensar estaba envuelto y escondido aparece [en la emanación de las sefirot] y se hace visible y manifiesto en sus obras»[18]. En el mismo pasaje añade Azriel que la cadena de la que todo cuelga y por la que todo se despliega se extiende hacia arriba hasta esa voluntad del pensar, en la cual ya no hay ninguna diferenciación. Así, pues, para Azriel tal diferenciación comienza en el ámbito de la *sofía*, capaz, en un acto unitario, de pensar todas las cosas en su específica existencia. En la voluntad, en cambio, que está sobre ella o escondida en ella, no hay tal diferenciación. La creación comienza con el pensar originario de Dios y continúa en el ámbito de su palabra, es decir, la revelación divina y en el ámbito del hacer, es decir, su acción visible. Pero el comienzo de todas las sefirot es «la voluntad que a todo precede y fuera de la cual nada existe». Ella es la que ha establecido a la *Maḥashabá*, la sabiduría y sus caminos en todos los ámbitos[19]. No es de extrañar que por encima del pensar, e inabarcable para él, aparezca esa voluntad originaria como expresión eterna, suprema y onmicomprensiva de lo infinito y a la que por tanto se aplican los mismos predicados que a *En-sof*. La designación negativa de esa voluntad es «lo inabarcable» por antonomasia. La representación de los cabalistas era que incluso este supremo pensar provenía de una «nada del pensar», que sería «el inicio de la voluntad»[20]. Ambos están en tensión, pero se implican mutuamente. El pensar surge de un abismo de la voluntad y se hunde de nuevo en ella, buscando volver a su origen.

18. *Perush ha-Aggadot*, ed. Tishby, p. 92.
19. *Ibid.*, p. 81.
20. *Ibid.*, p. 116.

La *Maḥashabá* divina «es un libro que contiene las letras de esa voluntad»[21]. Con otras palabras: lo que en la voluntad estaba todavía en una plena unidad indivisa, en el pensar se separa. Azriel podía representase al pensar como un libro porque para él era una Torá espiritual originaria. Ésta y otras imágenes similares en las obras de Azriel muestran que concibe la voluntad como algo en cuyo insondable regazo ya se esconden todas las esencias, aunque sin ninguna determinación. Al salir de lo recóndito de la voluntad su contenido es actualizado y a la vez determinable. Ese surgir sucede en la emanación de la *sofía*. Ahora se nos aclara bien por qué Azriel y muchos de sus colegas diferenciaban esa *sofía* en dos estratos, como antes dijimos. El estrato superior, que Azriel llama *Ḥazkel* —el *intelligere* latino—, significa aquel pensar que se piensa a sí mismo y que ya hemos visto en el libro de *Bahir* ocupando la posición más alta. El segundo estrato es la *sofía* propiamente dicha, en la que ya aparecen las esencias o signaturas de todas las cosas como contenido de ese pensar. No hay ningún acto por el que esa voluntad hubiera sido constituida por *En-sof*. Nunca se ha dado un estadio en que la voluntad y sola la voluntad hubiera sido actualizada precediendo a las demás sefirot. Tal actualización tiene lugar únicamente cuando es constituida la *sofía* como voluntad realizada. Esto es decisivo para la comprensión del concepto de Dios en los antiguos cabalistas. En los cabalistas posteriores, en los que ya no está presente con tanta insistencia la confrontación que estamos estudiando entre estas dos concepciones de Dios, se dará una simplificación de la que Azriel y el autor del *Zóhar* todavía nada supieron. La primera sefirá misma será puesta por *En-sof* en un acto de comienzo inicial. También la nada tiene un comienzo, una idea que para las fuentes que estamos comentado hubiera sido inconcebible. Pues para ellas *En-sof* supera a la nada, aunque se la concibiese como mera potencialidad desnuda de la que puede surgir lo creador, pero de ninguna manera está obligado a surgir, dada la esencia del infinito. Dios es libre. Pero esa libertad no se muestra en el paso de *En-sof* a la primera sefirá, de cuya emanación no se habla nunca, sino en la decisión de la emanación del ámbito del pensar de Dios y su *sofía*, que es propiamente el comienzo de todos los actos creadores. Cuando hablamos de una creación de la nada, la libertad de Dios consiste en la creación, no en la nada.

El infinito y su voluntad se imbrican, pues, entre sí de la manera más estrecha. Son características las expresiones que en estos círculos cabalistas de Girona se usan al referirse a la primera sefirá. Se le llama «lo alto hasta sin fin» (*Ha-rom 'ad En-sof*), o también «volun-

21. *Ibid.*

tad hasta sin final». La primera letra del alefato hebreo, *alef*, es, para la mística simbólica del lenguaje, el arranque de todo lenguaje, desde la que se despliegan todas las articulaciones, también de la palabra divina; y en el símbolo del número uno, que a la vez es la primera letra, apunta ya a ese supremo estadio que comprende la unidad de la primera sefirá con su infinito origen. Es evidente la oscilación característica de esta expresión. No se dice «voluntad infinita» sino «voluntad hasta sin final», es decir, que tanto puede ser la voluntad que se extiende sin fin, como si sobre ella no hubiera nada distinto de ella, como puede ser voluntad que alcanza hasta el indelimitado hipostasiado (*En-sof*), con el que se concibe unificada, por encima de todo movimiento y toda quietud, y representable al tiempo como absoluta quietud o absoluto movimiento. Ya'acob ben Shéshet, que escribe hacia 1240 en Girona, dice así:

> Alef corresponde a aquella esencia más íntima y escondida, que está muy por encima de la *sofía*, es del todo incognoscible para nosotros, es uno con el infinito e indelimitable y llamamos voluntad [...] y de esa sutil y recóndita esencia dice David (Salmo 19,15): «A la voluntad quieran las palabras de mi boca dirigirse»[22].

La frase del salmista, que en un contexto ordinario significa «quieran mis palabras ser aceptables con benevolencia», la interpreta el cabalista en su sentido más literal, que la frase hebrea también permite. De modo similar se expresa en otro escrito:

> Cuando el orante dice de sus palabras que quieran dirigirse a la voluntad [ser acogidas con benevolencia], quiere con ello unir todo en lo indelimitado [...] y sabe que la voluntad es la causa de todo y está del todo escondida, sólo deducible a partir de otras cosas, y que de ella se difunde [emana] una esencia en la cual tiene lugar la aprehensión intelectual, que es la *sofía* que aclara y despliega la voluntad, la cual sólo es conocida a través de ella y no por sí misma[23].

Que Ya'acob ben Shéshet, en tales expresiones sobre la voluntad, vincula, por supuesto, un concepto personal de Dios precisamente con esas frases que juegan con la imagen de lo impersonal, se prueba claramente en la continuación del mismo pasaje citado sobre la primera sefirá como voluntad:

> Con él se alude al mismo tiempo al Altísimo sobre todo altísimo, al Dios de los dioses y Señor de los señores, la causa primera y el

22. Véase *Sha'ar ha-Shamayim*, ed. S. Mortara, en *Otsar Nehmad* III (1860), p. 155.
23. Ya'acob ben Shéshet, en el libro *'Emunâ ve-ha-Bittahon*, capítulo 5, tantas veces impreso atribuyéndolo falsamente a Naḥmánides.

> supremo hontanar que ningún pensar abarca. Y porque [este Altísimo] se sustrae a todo pensamiento, no se le puede atribuir ningún nombre que de alguna manera esté limitado, y todas las cosas y atribuciones que sobre él leemos en las palabras de la Biblia están dichas de las esencias [es decir, se refieren a las sefirot] que provienen de su causa[24].

La voluntad y *En-sof* son, pues, inseparables en la realidad, aunque no sean idénticas según su esencia conceptual. Quien conciba la voluntad como una esencia separada de *En-sof* cae en el error herético de atacar a la unidad divina, incluido en aquella categoría de aberraciones del monoteísmo que los cabalistas designaron plásticamente como «cortar lo plantado».

Hemos visto en estas consideraciones con qué insistencia y claridad la voluntad se antepone al pensar de Dios, dándole al concepto de Dios una nota voluntarista muy peculiar. Pero como no podría ser de otro modo, aquel otro y más antiguo momento intelectualista del que ya hemos tratado se mezcló también en el pensamiento de muchos cabalistas, provocando una cierta vacilación. Esto se aprecia mejor en aquellos autores que trataron de identificar la voluntad y el pensar, concibiéndolos como símbolos de la misma única esencia. En Asher ben David, contemporáneo de Azriel, es cierto que la voluntad está puesta al comienzo y se la describe como «flujo que de *En-sof* fluye» y se difunde en las sefirot. Pero no queda siempre muy claro si esa voluntad podría ser considerada una sefirá. Puesto que en sí misma es increada, ya que está plantada en el infinito desde siempre, de suyo no puede ser una sefirá; sólo en un sentido figurado y amplio puede denominarse sefirá por ser la fuente de la vida de las sefirot que se difunde desde ella en la emanación[25]. Desde este punto de vista, la *sofía* se convierte en la primera sefirá, en la cual se encuentran la voluntad y el pensar. Por eso se puede, por un lado, llamar voluntad a la *sofía*, «por el flujo que continuamente fluye de la voluntad» y en ella obra, y, por otro lado, llamarla también pensar, «porque en ella después de la voluntad despierta el pensar»[26]. En ese mismo sentido también se explicará la *sofía* bien como *Maḥashabá*, pensar, bien como «voluntad ilimitada», por ejemplo en la gran exposición de la simbólica cabalística que hace Yosef Gicatilla en su obra *Puertas de la luz*[27]. Tampoco faltan intentos de

24. *Otsar Nehmad* III, pp. 155-156.
25. *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, p. 382.
26. Según Asher ben David en su *Perush Shem ha-meforash*, ed. M. Chassidah, Jerusalem, 1934, al final de la p. 5.
27. *Sha'are Orá*, Offenbach, 1715, fol. 47a/b.

volver a colocar al puro pensar por encima incluso de la voluntad, como si el impulso de la voluntad brotase sólo en el supremo pensar[28]. En esta oscilación reaparece lo que podríamos llamar el momento de la equiparación o vinculación de la voluntad con el *logos* y la suprema *sofía*, que ya conocemos de la *Fons vitae* de Gabirol. Tal ligazón es especialmente clara en el cabalista soriano Yitsḥac ben Ya'acob Hakohén, que escribió poco antes de redactarse el *Zóhar*. Para él, el pensar y la voluntad iniciales son del todo equivalentes y juntos constituyen la suprema sefirá, que describe como «un punto inicial de pensar y voluntad» de la cual se desprenderán todos los demás «puntos espirituales intelectuales y formantes», que aquí son las sefirot[29]. En el lugar de la nada de los cabalistas anteriores, que desprende de sí el punto originario de la *sofía* y que también en el libro del *Zóhar* codetermina la simbólica de la primera sefirá, aparece aquí el punto originario mismo como comienzo del cual surgen las otras sefirot.

Las diversas tendencias que fueron apareciendo en la antigua cábala respecto a esta competencia entre pensar y voluntad por la instancia suprema se reflejan claramente en el *Zóhar*. Ya he mostrado más arriba cómo en este libro aparecen paralelamente los conceptos bíblico y neoplatónico de Dios en las imágenes del «santo anciano» y *En-sof*. Vimos cómo el autor podía tratar las determinaciones de *En-sof* enteramente en el sentido de Plotino, pero reservándose siempre abierta una vía a un lenguaje personalista sobre la divinidad. Evidentemente, cuando utiliza este lenguaje personalista *En-sof* no aparece, como en los grandes monólogos que pone en boca del rabino Shim'ón ben Yoḥai. Pues el «santo anciano» (*'atica cadisha*) o el «indulgente» (*arij anpín*), que en esos discursos designa a la divinidad escondida, no es en realidad otro que la primera sefirá en su unidad o indisoluble unión con *En-sof*. Por eso en esa síntesis se mantiene el momento personal, como sujeto de la voluntad y del pensar. El «rey supremo» del que frecuentemente se habla es siempre *En-sof* ya en su resplandor en la primera sefirá. Cuando aparece despojado de ese resplandor desaparecen también las determinaciones personales. Existe, pues, un resplandor que rodea a *En-sof*. Nunca se explica con claridad cómo ha sido constituido. En el solemne pasaje con que el *Zóhar* abre la explicación de la primera palabra de la Torá, ya está sencillamente ahí: «Cuando la voluntad del rey co-

28. Bahya ben Asher, *Kommentar zur Torá*, Venezia, 1544, fol. 189b, comentando Núm 23,4.

29. Véanse los pasajes de Yitsḥac ben Ya'acob Hakohén en *Mada'é ha-yahadut* II, p. 276, y en *Tarbiz* II, p. 206.

menzó a obrar, grabó signos en el supremo resplandor» (I, 15a). Pero en un pasaje paralelo parece darse a entender que habría sido producido:

> Al comienzo, cuando en la voluntad de la blanca cabeza [un sinónimo del «santo anciano» tomado del libro de Daniel] se decidió hacer una gloria para su gloria, al comienzo de todo surgió un escondido resplandor; lo golpeó y produjo ríos de luz que se unen unos con otros, [...] y ese resplandor de lo oculto se llama *'Ehyeh* [el nombre de Dios asignado a la primera sefirá en Éxodo 3,14] (I, 251a).

Aquí, como en otros pasajes del *Zóhar*, el proceso del acto inicial es más complejo que en las usuales representaciones del comienzo de la emanación. La voluntad originaria de la «blanca cabeza» no es en sí misma idéntica con el resplandor producido por ella que aquí aparece en el lugar de la primera sefirá. Pero también aquí se concibe la voluntad como increada. En este supremo pleroma, los procesos entre *En-sof* y la primera sefirá contienen más que un único acto. Les corresponde toda una teosofía del mundo de la primera sefirá y su difusión hasta el sin fin, tal como se describe bien en las imágenes antropomórficas de Idras en el *Zóhar*. También Yosef Gicatilla en *Puertas de la luz* anuncia su intención de redactar una obra entera sobre ese «mundo del *Kéter*», es decir, de la primera sefirá. En él tiene su función específica la voluntad de la blanca cabeza, de la que con tanta frecuencia se habla[30]. Es inconfundible el carácter personal de estas descripciones del acto inicial, y a ello corresponde el que en muchos pasajes en los que se habla de ello no se mencione a *En-sof*, ni al santo anciano ni a la blanca cabeza, sino que recurriendo a la terminología tradicional rabínica se refiera a «el Santo, sea alabado», la predicación usual de Dios en la Haggadá. La simbólica de este resplandor que envuelve a Dios como un manto —una imagen tomada del Salmo 104 y de una Haggadá esotérica inspirada en él— obviamente podría interpretarse igual tanto referida a la emanación de la *sofía* como a la de la primera sefirá. La interpretación referida a la *sofía* se encuentra de hecho en las fuentes del libro del *Zóhar*, sobre todo en el comentario de Ezra ben Shelomó al *Cantar de los cantares* (Fol. 27b, ed. Altona, 1763); y en otros muchos pasajes en los que el *Zóhar* retoma y desarrolla esa simbólica se percibe una vacilación entre esas dos interpretaciones posibles. Resuena aquí de nuevo la mencionada terminología de Azriel, «voluntad del pensar»:

30. Por ejemplo, en III, 135b y en el fragmento perteneciente al estrato de los *Mathhnithin* en *Codex Vaticanus* 206, fol. 330.

> Antes de que el Santo, alabado sea, crease el mundo [y aquí se refiere al mundo de las sefirot], él era uno con su Nombre en él escondido, y ninguna cosa existía hasta que en la voluntad del pensar se concibió constituir todo mediante la impresión de su sello y crear el mundo y él dio forma [literalmente: dibujó signaturas] y edificó, pero nada tenía constitución hasta que él se envolvió en una envoltura del supremo resplandor del pensar y creó el mundo, y de aquel supremo resplandor produjo los altos «cedros» místicos [aquellos plantados en el Líbano místico que es la *Mahashabá*] (I, 29a)[31].

El nombre, que todavía no estaba separado de Dios, es justo la fuerza de emanación que yace escondida en él y que después se desvela en las sefirot, cuyo conjunto representa por tanto el nombre de Dios. Aquí la voluntad está claramente por encima del pensar, que a su vez se une con el resplandor de la *sofía*. Por encima de la *sofía*, que el autor del *Zóhar* identifica también por lo general con el pensar divino, aparece en algunos pasajes un «recóndito pensar» *Mahashabá setimá*, que es identificado explícitamente con la voluntad, o mejor, si es que hemos de interpretar el texto con toda precisión, solamente con «una voluntad», es decir, una modificación de *la* voluntad. Así leemos en el comentario del *Zóhar* al *Cantar de los cantares*:

> Al principio, antes de que el mundo fuera creado, surgió y se manifestó una voluntad que se llama «recóndito pensar» y ella puso en ese recóndito pensar todo lo que era e iba a ser, y de ese pensar surgió una voluntad de crear el mundo y apareció una fuente muy sutil en la que estaba contenido lo recóndito del pensar[32].

Este texto es también muy explícito al describir a la sefirá *Biná* que sigue a la *sofía* y ha surgido de ella. Tal argumentación muestra cómo el discurso sobre la voluntad divina y sobre el pensar divino se limitan mutuamente. Hay una voluntad que es el supremo pensar, pero también una voluntad que surge de ese pensar. Aunque en el pasaje que acabamos de citar se habla sólo de «una» voluntad, otras exposiciones prueban que también la suprema voluntad y el supremo pensamiento se ven realmente como equivalentes y en diversos pasajes pueden ser intercambiables. Por lo demás, predomina en el puesto superior la determinación de la voluntad. Pero tampoco falta

31. Moshé de León nos ha legado en dos versiones distintas del mismo libro paráfrasis de este fragmento que corresponden a las dos posibilidades de interpretación que hemos citado y muestran hasta qué punto vacilaba el autor entre esas dos interpretaciones. Véase *Mishkán ha-'edut*, manuscrito de Berlín, fol. 5a, comparada con la versión del manuscrito de Cambridge Dd 4-2[2], fol. 4b. También *Zóhar* I, 245a y II, 43b.

32. *Zóhar Hadash*, Varsovia, 1885, fol. 62d.

una expresa fijación de la suprema *Mahashabá* en el primer lugar: «Aquella luz por la que luce el supremo pensar, pero de la cual él mismo no tiene conocimiento ninguno, se llama *En-sof*» (II, 269a). Esta trascendencia de *En-sof* incluso respecto a las luces que hace brotar corresponde en todo a la tradición neoplatónica tal como ya la hemos visto y que en la Edad Media también fue mantenida muy expresamente en este punto en el *Liber de causis*[33]. Pero al mismo tiempo, el autor del *Zóhar* nos dice que esas luces, es decir, las mismas sefirot, aunque no son capaces de conocer a *En-sof*, mediante un proceso de conocimiento de tipo místico, que llama «conocer y no conocer», pueden llegar a captar a la voluntad (II, 239a). En todo caso, no puede quedar duda de que la última realidad, *En-sof*, está sobre la voluntad y el pensar, pero que en su relación con estos supremos atributos se mezcla muy íntimamente el elemento bíblico personalizado con el elemento impersonal de Plotino. A lo cual respondería un juego de palabras que parece haber estado en el ánimo del autor del *Zóhar*, entre el término hebreo *sibba*, causa, y el arameo *saba*, anciano. El santo anciano es tanto *Saba de-Sabin*, «el Anciano de los Ancianos», como también *Sibbeta de-Sibbatin*, «causa de las causas»[34].

En un importante pasaje del *Zóhar*, en el que se describe el ascenso de la meditación por los escalones de las sefirot, leemos en relación con los últimos estadios que se inician con el escalón del «quién», el cuestionable, que es la tercera sefirá *Biná*:

> Más allá de este escalón no puede penetrar ninguna meditación ni ningún conocimiento. ¿Por qué? Porque [todo lo que está por encima] permanece oculto en el pensar originario. Pues el pensar de Dios es secreto y oculto, muy superior al pensar de los hombres, de modo que nada en el mundo lo puede aprehender ni comprender. ¡Si nadie puede aprehender nada de lo que proviene de ese pensar, cuánto menos al pensar mismo! ¿Quién podría acaso captar el concepto de lo que todavía está en el interior del pensar? ¡Nada hay ya [aquí] que pueda siquiera ser preguntado por la razón, cuánto menos conocido por ella! [De lo que se infiere, en las frases que siguen, el descenso de aquello supremamente oculto dentro del pensar divino hasta la *Biná*.] *En-sof* no tiene ninguna forma [o signatura]. No le alcanzan ni preguntas ni conceptos que provengan de la contemplación pensante. Con todo, de lo más oculto de lo secreto, allí donde se inicia el descenso de *En-sof* [hacia la creación] luce inconfundible una luz sutil, oculta en lo oculto como la punta de una aguja. Así, pues, el secreto

33. *Liber de causis*, § 5. Véanse los argumentos para la historia de esta tesis en G. Vajda, *Juda ben Nissim ibn Malka*, 1954, p. 64.
34. *Zóhar* III, 288b, comparado con I, 72b.

> escondido del pensar es incognoscible hasta que de él emana una luz en el lugar en que están y del que brotan la formas originarias de todas las letras (I, 21a).

Aquí aparece, por encima del pensar, que es la *sofía*, un innombrado ámbito de lo más oculto, en el cual se inicia el descenso de *En-sof*. Si lo relacionamos con la argumentación del *Zóhar*, ese ámbito estaría en aquella parte de la voluntad o de la nada desde la que brilla la *sofía* como un punto inicial. El pasaje se lee en clave del todo neoplatónica, impersonal. El autor del texto arameo del *Zóhar*, Moshé de León, ha descrito o transcrito en su texto hebreo exactamente el mismo proceso del pensamiento. Naturalmente no se habla aquí de *En-sof*, sino del Dios personal, «Él, alabado sea su Nombre», que está en el inicio de todos estos procesos[35].

Al concluir estas consideraciones permítasenos resumirlas diciendo que, en este desarrollo de la antigua cábala, la vinculación de una suprema unidad, concebida como transcendente e impersonal, con la representación bíblica de Dios se alcanza mediante la comprensión dinámica de la unidad de Dios. Esa vinculación se expresa en una idea de la divinidad que se representará como el absoluto vivo y cuya vida escondida se entenderá como un movimiento del infinito hacia sí mismo y hacia fuera de sí[36]. Mediante esa determinación, sin embargo, el concepto del Dios creador ya existente en la doctrina cabalística de las sefirot entra en íntima relación con aquella definición neoplatónica del proceso del mundo, según la cual todo proviene de lo Uno y vuelve a lo Uno. Los símbolos de la teosofía que se apoyan en la Biblia describen el proceso del movimiento dialéctico de esa unidad en sí misma, y con ello describen el lado interno de toda creación.

35. Moshé de León, *Shékel ha-Kodesh*, London, 1911, pp. 25-26.

36. Así ha entendido ya el concepto de Dios de los cabalistas Franz Joseph Molitor; véase su *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition* I, Münster, ²1857, p. 396.

CREACIÓN DE LA NADA Y AUTOLIMITACIÓN DE DIOS

1

El concepto de una creación de la nada, es decir, de lo creador como tal, constituye uno de los grandes temas en la teología de las religiones monoteístas. El sentido de cualquier otra creación es, en esencia, renovar el mundo, reconstituirlo, dar forma a lo informe, *refaire le monde*, para servirme de una formulación de Mircea Eliade. En cambio, el pensamiento de una creación de la nada proviene de perspectivas muy distintas y está en expresa oposición a tales representaciones de una reconstitución o renovación del mundo. Filósofos y psicólogos se han esforzado por definir y explicar de mil maneras en qué consiste propiamente la espontaneidad de lo creador: cómo, a partir de elementos conocidos y por una extraña «heteronomía de los fines» en palabras de Wilhelm Wundt, surge algo totalmente distinto de lo que contenían los elementos a partir de los cuales brota lo creador. Por el contrario, creación de la nada es el lema de una forma de pensar que se ha desarrollado en consciente y provocativa oposición a todas esas concepciones anteriores de lo creador. Así, pues, el concepto de creación no significa en modo alguno lo mismo en los distintos ámbitos: mitológico, filosófico, religioso...

En general se puede afirmar que el mito no conoce una creación de la nada. Ya hay siempre algo previamente disponible. La creación surge a partir de algo: un huevo inicial, el mar, el ala de Leviatán, o es el resultado de la unión amorosa de los primeros dioses o algo parecido. No vamos a ocuparnos de ello. Según Eliade, sólo en muy pocos casos excepcionales, dos o tres, se trata de una creación de la nada que no esté ya mediatizada por la concepción cristiana a través del influjo de los misioneros. El mito presupone

en general siempre un caos a partir de cuyos elementos se da forma a la obra de la creación. El mito de la creación se queda en el «milagro del comienzo»[1].

Tampoco la filosofía griega ha pensado una creación de la nada; es más, desde sus presupuestos era del todo imposible pensar tal cosa. Para Platón, Aristóteles y sus continuadores hasta Plotino, era algo inconcebible. Muy al contrario, de la *Metafísica* de Aristóteles proviene la clásica formulación de que *nihil ex nihilo fit*[2], que excluye la idea de un comienzo absoluto. Para Aristóteles el mundo es increado, no tiene comienzo ni fin, y de lo que trata su metafísica es sólo de los «inmanentes principios de un algo ya existente»[3]. Era lógico que esta visión griega de la eternidad del mundo, como un todo ordenado y completo en sí mismo, fuera el punto que más dificultades presentara a los teólogos medievales, seguidores de Aristóteles en tantos otros temas, cuando trataron de incorporar a aquel mundo conceptual el pensamiento completamente extraño de una creación de la nada. El demiurgo del *Timeo* platónico tampoco crea de la nada. La materia, la *hyle*, siempre está ahí, como algo increado que él somete al mundo de las ideas. Ni el motor inmóvil, como Aristóteles concibe a Dios, ni el que da forma a la materia informe, como lo ve Platón, tienen nada de la naturaleza de un dios que hace brotar su mundo de la nada. Es más, incluso el no-ser de la materia que conocemos en la filosofía griega no es tampoco la nada, en el sentido estricto a que se refiere la creación de la nada. Más bien es un no-estar-aún-informado, un elemento privativo, como explica con agudeza la doctrina aristotélica de la *Steresis*. Tampoco para Plotino, al que debe el pensamiento griego su última y grandiosa síntesis, se da una creación en ese sentido estricto. El ser de todas las cosas fluye en un proceso eterno y sin comienzo del rebosante fundamento originario del ser de lo Uno, no por un acto libre de la personalidad divina (de la cual Plotino nada sabe), sino en un proceso necesario de emanación. Lo Uno no puede sino emanar, dejar fluir de sí un ser inferior[4]. También aquí se ha unido posteriormente en mil formas la idea de la creación de la nada con motivos del pensamiento griego. Se puede decir que la confrontación de los pensadores religiosos de las religiones monoteístas con la filosofía griega ha girado en buena parte precisamente en torno a este eje, puesto que su intento ha sido injertar esta nueva doctrina

1. Hermann Cohen, *Religion und Vernunft aus den Quellen des Judentums*, ²1929, p. 78.
2. *Metafísica* IV, 5 (1009 a 31).
3. Karl Löwith, *Wissen, Glaube und Skepsis*, 1956, p. 78.
4. Véase lo dicho sobre ello en el capítulo precedente.

en la antigua tradición heredada, que constituía exactamente el polo opuesto.

El discurso de una creación de la nada es tardío. Como doctrina todavía no se encuentra en las fuentes clásicas de las religiones de revelación. Tendremos que volver más adelante sobre esta realidad para decir algo sobre el puesto que la Biblia tiene en el establecimiento de esta doctrina. Pero aunque tomemos como punto de partida la formulación ya generalmente aceptada tendremos que preguntarnos cómo la entienden propiamente las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam. En las tres la doctrina de la creación de la nada va a quedar después como la doctrina básica recibida de la teología oficial. Sería un gran error suponer —como se hace por otra parte con frecuencia en la bibliografía sobre la cuestión— que se trata de una doctrina específicamente cristiana. La fórmula tiene su origen en el judaísmo, y ha sido conceptualmente elaborada en la misma medida por los teólogos «ortodoxos» de las tres religiones en su aspecto fundamental.

Para ellos la creación de la nada es expresión de la absoluta libertad del creador, capaz de dar el ser a algo distinto de sí mismo. Para Dios es posible lo que a ningún ser humano o angélico le es dado: crea de la pura nada. Su libertad, que al tiempo es plena autarquía, su estar-sólo-referido-a-sí le permite «llamar a la nada», como dice en el siglo XI Shelomó ben Gabirol, Avicebrón, en su poema hebreo *La corona del rey*, y hacer brotar de sí al ser. Pero esa llamada a la nada no es tampoco materia de la creación; crea *por* la palabra, no *de* la palabra, como precisa la correcta formulación del concepto. La libertad de Dios, tal como la entendían los teólogos del monoteísmo postbíblico, se manifiesta precisamente en que no está condicionada por nada. No hay ninguna materia originaria ya disponible previamente, por muy informe que se la conciba y por mucho que se la reduzca a un mínimo de ser, que condicione el proceso en cuanto que él la domina y da forma. En el mito, la creación domina en el dar forma. En la creación de la nada no hay nada que dominar ni informar. Con soberana libertad hace existir algo que no es Dios mismo ni proviene de la misma sustancia de Dios, o para emplear aquí la definición del concilio Vaticano I como formulación clásica de esa doctrina: «Es el acto libre por el que Dios ha creado de la nada todas las cosas, tanto espirituales como materiales, en toda su sustancia». Nada creado o increado se presupone como materia de tal creación. Los teólogos medievales, judíos y cristianos, apelaban en igual medida a una explicación de la palabra hebrea para crear, *bara*, que se usa en el primer versículo de la Biblia y que según ellos significa precisamente eso, crear de la nada. *Creare*

est aliquid ex nihilo facere, dice Tomás de Aquino[5] con una formulación tomada de las *Glosas* de Beda el Venerable, que a su vez se remitía a la tradición judía sobre el sentido de ese término hebreo. En realidad leeremos lo mismo en los grandes exegetas judíos del Medievo, como Abraham ibn Ezra y sus seguidores. Toda otra creación es sólo fabricación, elaboración; únicamente Dios, que obra con absoluta libertad, crea de la nada[6]. En ese sentido Dios es causa absoluta del mundo. No lo ha creado a partir de su propia esencia y, en ese sentido, de sí mismo, ni tampoco a partir de ningún otro algo como materia previamente disponible. En la Iglesia católica esta doctrina se acentuó con especial interés en su contraposición a la producción inmanente del Hijo, el cual, según el *Credo de Nicea*, no de la nada, sino de la esencia del Padre ha sido engendrado —y no creado—. Por supuesto, esta doctrina ortodoxa de la Trinidad como un proceso en Dios independiente de la creación sólo pudo prevalecer tras prolongadas controversias. Muchos de los Padres de la Iglesia anteriores y posteriores a Arrio han defendido que el Hijo, como primera creación del Padre, también había sido creado de la nada; una concepción más radical, que amenazaba con asfixiar la reflexión trinitaria y trataba de reconducirla a la concepción unitarista judía, si hemos de creer a los polemistas contra el arrianismo.

Pero la expresión «creación de la nada» merece atenta consideración también desde otro punto de vista. Además de la absoluta creaturidad del mundo, de la negación del mundo eterno de Aristóteles, «de la nada» no quiere decir que la nada de la que se ocupa la teología sea una causa material del mundo. Al contrario; en el sentido original de esta formulación, «de la nada» niega que exista alguna causa material de la creación. La teología medieval islámica y cristiana han dedicado grandes esfuerzos a probar que Dios es causa del mundo en todos los varios modos de causalidad que la especulación filosófica estipula: como causa eficiente, causa final, causa formal o causa ejemplar, con la excepción precisamente de la causa material. La historia interna de las representaciones de la creación de la nada muestra que no siempre han logrado los teólogos excluir esa concepción de «de la nada» como causa material, y más adelante veremos cómo esa concepción «prohibida» prevalece de nuevo en no pocos místicos.

5. *Summa Theologiae* I, q. 45 a, 1.

6. Así define, por ejemplo, Raphael Hirsch, el más conocido comentador judío de la Biblia del siglo XIX en lengua alemana, la frase de la creación de la nada: «Todo, materia y forma, todo lo que es ha brotado de la *libre* y todopoderosa voluntad del Creador. Y aun hoy el Creador tiene plena *libertad* sobre la materia y forma de todo ser; sobre las fuerzas que actúan en la materia; sobre las leyes que rigen su acción y sobre las formas que ellas conforman» (en el comentario de la Torá sobre Gén 1,1).

La defensa de la creación de la nada como oposición y absoluta negación de cualquier ser se volvió complicada cuando se sumaron las especulaciones sobre la voluntad divina. Como ya subraya con frecuencia Agustín, Dios ha creado el mundo de la nada por su voluntad. Aquí la voluntad se considera unida, incluso idéntica, en la sustancia divina con Dios, su ser y su fuerza. Pero no en todos los sistemas de las teologías monoteístas se ha mantenido bien esa identidad de Dios con su voluntad. Si tomamos como ejemplo al judío neoplatónico Shelomó ibn Gabirol (siglo XI), el más influyente defensor judío de una metafísica de la voluntad en el judaísmo[7], él afirma, claro está, por una parte que el obrar del «primer hacedor» —*factor primus*, su expresión constante para Dios, tomada de una corriente de la teología islámica— consiste precisamente en «crear algo de la nada». Pero al mismo tiempo defiende la tesis de que la creación de todas las cosas por el creador representa el surgimiento de la forma desde su primer origen, que es la voluntad, y de su influjo sobre la materia[8]. Aquí es, pues, la forma la que fluye de la voluntad a la materia, que a su vez no ha surgido de la voluntad de Dios, sino de su esencia. Por debajo de la fraseología ortodoxa despunta aquí otra concepción muy distinta, que permitiría fundar la nada en la voluntad de Dios mismo. Mientras que la formulación de Agustín está en clara oposición al fluir de las cosas desde Dios según la teoría de Plotino, Gabirol, en cambio, que sigue mucho a Plotino en los conceptos fundamentales, se vale aquí de una fuente que ya procura la mediación entre Plotino y el monoteísmo. Volveremos más tarde sobre esa fuente.

En *La ciudad de Dios*, Agustín explica la voluntad de Dios de crear el mundo como eterna, y por tanto la creación, aunque tiene un comienzo de la nada, es una creación que está siempre renovándose. El cristianismo y el judaísmo han sabido expresar este continuo brotar algo de la nada, para decirlo con palabras de la liturgia judía, anterior incluso a Agustín: Dios «renueva cada día la obra de la creación». Aquí se plantea necesariamente la pregunta de en qué sentido puede entenderse tal creación continuada como creación realmente de la nada, una cuestión sobre la que habremos de volver al terminar.

La paradoja conceptual de una creación de la nada también se refleja en la formulación que usa Tomás de Aquino cuando define la

7. Para la metafísica cristiana de la voluntad, véase E. Benz, *Marius Victorinus und die abendländische Willensmetaphysik*, 1932; y sobre el problema de la creación de la nada, también allí, p. 396.

8. Shelomó ibn Gabirol, *Fons vitae*, ed. Bäumker III, 3; III, 25 y V, 41.

creación como una obra de Dios hacia fuera, *operatio dei ad extra*. En la creación Dios no perfecciona un algo que ya estuviera en su propia esencia, sino que produce algo que está fuera de esa esencia suya. Pero éste es exactamente el punto crítico. Porque ¿cómo puede concebirse la posibilidad de que exista un ser creado e imperfecto fuera de la sustancia divina que en sí representa el ser pleno, *ens purissimum*, si se toma en serio el concepto de plenitud de la esencia divina? La apelación a una creación de la nada se revela enseguida como una solución radical, paradójica. ¿Que podría haber más paradójico? Si Dios existe, ¿cómo puede existir un ser que no esté contenido en él? Ahora bien, la creación de la nada parece expresamente pensada para excluir desde el principio tal omnicomprensión del ser en Dios, una interpretación panteísta del concepto de creación. Y ésta es en efecto la tarea que han pretendido llevar a cabo tanto la sublime dialéctica del Kalâm islámico como los teólogos judíos Saadías de Fayum y Maimónides, o la teología escolástica: asegurar el mensaje bíblico de la creación contra toda disolución panteísta de sus fronteras.

2

La creación de la nada no es algo que se deduzca de suyo del estudio de las fuentes bíblicas[9]. Ni en la Biblia hebrea ni en el Nuevo Testamento griego aparece nunca esa expresión. Sólo hay que estudiar a los grandes dogmáticos católicos para ver qué desesperadamente difícil les resulta en realidad la llamada prueba de Escritura de esta doctrina y qué acumulación de sofismas exegéticos han debido emplear en ella[10]. En este contexto resulta interesante que hayan sido los socianitas, los primeros racionalistas y críticos radicales de la teología en el siglo XVI, los pioneros en defender, con notable coraje para su tiempo, que la doctrina de la creación de la nada no tenía suficiente fundamento en la Biblia y no constituía un dogma esencial del cristianismo.

¿Cómo se llegó en realidad a esa fórmula? Para comprenderlo es bueno tener en cuenta que no sólo no se habla en la Biblia de una

9. Sobre ello reflexionó primero, tan docta como convincentemente, el calvinista De Beausobre en su *Histoire de Manichée et du Manichéisme* II, 1739, pp. 182-219. Sus consideraciones merecen todavía hoy una lectura.

10. En todos los sentidos sigue siendo muy instructiva (aun en sus polémicas) la gran *Dogmatische Theologie* de J. B. Heinrich, vol. V, pp. 15-82 y 257-261. Más contenido y cauto, pero también menos preciso, resulta Michael Schmaus, *Katholische Dogmatik* II, 1941, pp. 4-14.

nada de la que Dios hubiese creado, sino que, además, el texto o quizá los textos que acuñaron la formulación en su sentido tradicional, o que en todo caso la usaron primero, no son en modo alguno tan claros como las ufanas disquisiciones de los teólogos quisieran hacernos creer. Ya Harry Wolfson, en su corto pero instructivo trabajo *The Meaning of Ex Nihilo in the Churchfathers, Arabic and Hebrew Philosophy and St. Thomas*[11], hacía notar que la palabra griega para algo no-ser, *τὸ μὴ ὄν*, que es la más usual en este contexto y que es traducida al latín como *nihil*, no significa con tal rotundidez esa unívoca determinación que le dan los teólogos. También para muchos filósofos, entre ellos los platónicos, la *hyle*, la materia originaria, podía ser denominada como algo no-ser. Si lo no-ser es verdaderamente nada, *μηδέν*, o por el contrario es ya un algo que aún no ha recibido ninguna determinación más precisa, era una cuestión abierta sobre la que podía haber opiniones diversas, según cada pensador se inclinara más hacia el campo aristotélico o platónico.

Así, la traducción griega de la Biblia hebrea traduce de hecho en un pasaje de Jeremías 4,23 la expresión *Tohuwabohu*, que designa lo desordenado, lo caótico, con una expresión griega para lo no-ser, *οὐδέν*. Lo cual muestra lo poco aclarados que estaban inicialmente los conceptos y el uso lingüístico. Por otro lado, también vacila la Haggadá rabínica en sus exposiciones de la creación originaria, puesto que muchos de los que hablan subrayan en muchos momentos que Dios no ha hallado ninguna materia preexistente que él hubiera luego elaborado, pero otras autoridades haggádicas dejan sin embargo abierta la posibilidad de que la luz que Dios hace brillar eternamente y le envuelve como un manto sea esa materia originaria de la creación. Históricamente ha sido siempre cuestionable y discutido en la tradición judía si en realidad esa luz ha de considerarse como creada o increada[12]. Que ya en el siglo II tales razonamientos jugaban un cierto papel lo muestra bien la narración talmúdica de la discusión del rabino Gamliel con un filósofo no judío que le dice:

> En realidad, vuestro Dios ha sido un gran escultor. Pero es que se encontró también con notables ingredientes que le ayudaron, como

11. *Mediaeval Studies in Honor of Jeremiah Denis Ford*, Cambridge, Mass., 1948, pp. 355-370. Véase también el capítulo «Schöpfung aus dem Nichts» en A. Schmiedl, *Studien zur jüdischen Religionsphilosophie*, 1869, pp. 89-128.

12. Quien mejor ha tratado este aspecto es V. Aptowitzer en su trabajo hebreo *Haggada-Studien*, en Bitzaron, *The Hebrew Monthly of America* XI, 1944, pp. 105-112 y 195-203. Ver también el trabajo de V. Aptowitzer «Licht als Urstoff»: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* (MGWJ) 72 (1928), pp. 366-370, así como Alexander Altmann, «A Note on the Rabbinic Doctrine of Creation»: *Journal of Jewish Studies* VII (1956), pp. 195-206.

> el Tohuwabohu, las tinieblas, el agua, el viento y el abismo, y de ellos hizo él lo que hizo[13].

Ciertamente, el segundo versículo del primer capítulo del *Génesis*, que enumera esos «ingredientes» da pie a interpretaciones bien diferentes.

Pero no sólo en las polémicas, sino también en las concepciones de los mismos autores de la Haggadá tuvieron cabida representaciones que diferían considerablemente de la creación de la nada. En una obra haggádica que ha ocasionado muchos dolores de cabeza a los teólogos «ortodoxos» del Medievo judío, *Los capítulos del rabino Eliezer* (*Pirke de-Rabbi Eliezer*), se dice en su capítulo 3:

> ¿De dónde fueron creados los cielos? De la luz del manto, con que él [el Creador] estaba vestido. Lo tomó y lo extendió como un manto y ellos [los cielos] comenzaron a extenderse continuamente [...] ¿Y de dónde sabemos eso? Porque está dicho [Salmo 104,2]: «Recoge a la luz como un vestido, extiende los cielos como un cortinaje».

Lo cual deja lugar a la interpetación de que la luz misma sea increada y una especie de materia originaria. Cierto que otros autores de la Haggadá se expresaron mucho más cautamente:

> El rabino Simeón preguntó al rabino Samuel ben Nahman: «Puesto que he oído que eres un Maestro de la Haggadá, dime de dónde fue creada la luz». El rabino Samuel dijo: «El Santo, alabado sea, se envolvió en un vestido blanco y el resplandor de su gloria brilló de un confín al otro del mundo»[14].

Tales formulaciones permiten conocer que todavía no se había implantado en todas partes una determinación realmente unívoca de la creación como creación de la nada.

Tampoco era tan explícito como los teólogos judíos creían el texto hebreo en el capítulo segundo del *Libro de la creación* (*Sefer Yetsirá*), donde aparece por vez primera la terminología hebrea de algo y nada. Ellos entendían la frase hebrea correspondiente como «él convierte la nada en un algo», aunque también podría decir «lo no-ser en un ser», y esta interpretación estaría más acorde con el contexto precedente, donde se dice: «Él formó del *Tohu* lo real [que aquí tanto puede significar el ser como lo existente] y convirtió lo-

13. *Bereshit rabba* I, § 9, ed. Theodor, p. 8.

14. *Ibid.*, pp. 19-20 y los numerosos paralelos en la ed. de Theodor. La imagen de tal vestido de Dios tuvo gran importancia en la esotérica judía más antigua, la mística Merkabá. También allí queda sin aclarar el origen de ese vestido. Véase también mi libro *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*, 1965, pp. 57-64.

que-no-es en lo-que-es». Esta traducción literal del texto hebreo más antiguo (quizá del siglo II al IV), que parece referirse a la creación de algo desde la nada, prueba que la formulación era aún muy vacilante, puesto que el autor de la frase pudo haber identificado todavía al *Tohu*, que es asimismo el caos, con lo no-ser, como los Setenta hicieron al menos en el pasaje que ya hemos comentado (Jer 4,23). Por lo demás, la formulación hebrea de este antiquísimo texto especulativo corresponde punto con punto con la formulación de Filón de Alejandría, en la primera mitad del siglo I, que explica así la actividad de Dios en la creación:

> Él llamó a ser a lo no-ser cuando creó orden del desorden, determinadas propiedades de lo que estaba privado de ellas, similitudes de lo disímil, identidades de las diferenciaciones, [...] luz de las tinieblas[15].

Ésta y otras formulaciones parecidas, en el espíritu de le la filosofía platónica, se prestaban ciertamente sin gran dificultad para ser reinterpretadas en la terminología de la creación de la nada, como efectivamente sucedió ya en el judaísmo precristiano. Hemos de añadir, además, que la formulación hebrea de esta frase, tan citada en la literatura judía, tomada del *Libro de la creación*, es tan peculiar que sirvió muy bien a los místicos del judaísmo de maravilloso punto de arranque para su reinterpretación radicalizadora de la creación de la nada.

No menos ambiguo es el antiguo texto judío que en la Iglesia cristiana se adujo siempre como *locus classicus* para la creación de la nada. Se trata de un pasaje del segundo *Libro de los Macabeos*, que proviene de finales del siglo II o comienzos del siglo I antes de Cristo. El autor de este libro no era ciertamente un espíritu tan versado en la filosofía griega como Filón y su formulación —o la interpretación de sus lectores— podría achacarse a una mayor ingenuidad, que en cambio no podemos presuponer en un autor como Filón. En todo caso este pasaje no puede negar sus orígenes griegos. En el parlamento de la madre a sus hijos que van a padecer martirio (7,28) se dice: «Sabed que no del ser (*οὐκ ἐξ ὄντων*) hizo él el cielo y la tierra». Esta mejor lectura del texto es incluso en un matiz más precavida que la lectura tradicional posterior «del no-ser» (*ἐξ οὐκ ὄντων*). Éste es el pasaje que la primera traducción latina de este apócrifo, hecha en el siglo V, vier-

15. Véase la aguda argumentación de Clemens Bäumker, *Das Problem der Materie in der Griechischen Philosophie*, 1890, pp. 382-385, que ha probado convincentemente que los pasajes correspondientes de Filón no representan una formulación dogmática de una *creatio ex nihilo*, sino que tienen más bien sus raíces en el concepto platónico de la *hyle* increada. El pasaje citado es *De creat. principium* 7.

te al latín como *ex nihilo fecit illa* (es decir, cielo y tierra)[16]. La traducción latina tiene un sentido radicalizador, y no tenemos ninguna prueba segura de que el escritor grecojudío Jasón de Cirene, de cuya obra parece provenir este parlamento, realmente diera a esta formulación el sentido que tuvo luego para Agustín en el cristianismo o para Saadías en el judaísmo. No queda tampoco excluido, naturalmente: lo no-ser puede ser la pura nada, pero con igual motivo también algo caótico, como en los textos comentados más arriba.

Lo cierto es, en todo caso, que en la generación del primer florecimiento cristiano esa representación de una creación libre no precedida por alguna materia originaria había tenido gran difusión primero en el judaísmo, y a partir de él en el cristianismo. Pablo en su *Carta a los Romanos* (4,17) la presupone como evidente entre sus lectores. Verdad es que Pablo no habla de la creación, sino más precisamente de la escatología, cuando aduce que Dios, que levanta a los muertos, «también a los no-ser [las cosas] llama al ser». Da la impresión de que Pablo en su discurso sobre la fe de Abraham se apropia de una fórmula proveniente de otro contexto. Lo mismo parece que sucede con la fórmula —ésta sí directamente referida a la creación— del *Pastor de Hermas* (¿comienzos del siglo II?), en general considerado un libro católico. En el mismo comienzo del libro habla el visionario del Dios que habita en el cielo y que —según el texto griego— «del no-ser ha creado el ser», mientras que el texto latino dice «y de la nada ha creado lo que existe»[17].

La formulación más precisa con la que abríamos este capítulo se fue imponiendo, a partir de este trasfondo, tanto en la polémica de los talmudistas contra el paganismo y sus mitos como también en la polémica de los santos Padres con el pensamiento griego. Que incluso haya que ver en la redacción de la fórmula de la *creatio ex nihilo* un contrapunto intencionado a la formulación filosófica *nihil ex nihilo fit*, como algunas voces suponen[18], no me parece concluyente. Ni siquiera un espíritu tan erudito como Orígenes, que por lo demás sólo aduce los dos textos ya comentados del *Libro de los Macabeos* y el *Pastor de Hermas*, sabe de una sólida solución en la «creación de la nada», aunque sostiene esa tesis como la mayoría de los rabinos

16. Véase F. M. Abel, *Les livres des Maccabées*, Paris, 1949, p. 378.

17. Últimamente, también se ha defendido la hipótesis de que el *Pastor de Hermas*, donde no aparece nunca el nombre de Jesús, no sea una obra cristiana, sino que pertenezca al círculo de la secta judía de los esenios y se alinee con los recién descubiertos textos del mar Muerto; véase A. Powell Davies, *The Meaning of the Dead Sea Scrolls*, 1956, p. 106. La verdad es que yo no consigo creer en esa hipótesis.

18. Así, por ejemplo, en Erich Frank, *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*, 1949, p. 144.

judíos de su tiempo. Incluso Moshé Maimónides, que afirma y defiende con el máximo ardor la creación de la nada en su *Guía de perplejos*[19], confiesa que la comprensión de ciertos pasajes bíblicos sería más sencilla si no hubiera que tomar esta doctrina en su sentido más pleno y radical[20]. Yosef Albo, uno de los más significativos teólogos dogmáticos del judaísmo medieval, establece expresamente que quien negare la creación de la nada por entender de manera distinta los pasajes bíblicos decisivos puede seguir contándose entre los «sabios y devotos de Israel»; con otras palabras, que la negación de esta tesis no significa una herejía[21].

Junto con la general recepción de la fórmula de la libre creación de la nada se inicia también el proceso de su reinterpretación mística. Es realmente muy notable y da que pensar el encontrar el mismo fenómeno en las tres religiones monoteístas a lo largo de su desarrollo; la misma reacción a esa exigencia tan paradójica de la fe en la creación de la nada, como una solución para definir la verdadera libertad de Dios en su obrar. La sutil reinterpretación de la vieja tesis, de la que ahora vamos a hablar, gracias a la cual se mantiene la literalidad de la formulación «de la nada», aun podando para ello al mismo tiempo su contenido, nos plantea de nuevo la pregunta: ¿está condicionada esa reinterpretación y la reacción de tantos místicos y esotéricos medievales que en ella se expresa por un parentesco en la estructura de pensamiento de ellos o estamos más bien ante manifestaciones históricamente relacionadas entre sí?, ¿son desarrollos internos independientes, casual o *estructuralmente* paralelos, o es una dependencia *histórica* la que hace tan pasmosamente similar, por no decir idéntica, la historia de la reinterpretación de esta tesis en esos círculos?, ¿qué empujó a tantos místicos a esa radical reinterpretación de la tesis defendida por los teólogos?, ¿guarda alguna relación con eso el que los místicos de las grandes religiones, en cierta medida y en muchos aspectos, aunque no exclusivamente, representan una reaparición de los motivos míticos en las metamorfosis, que el pensamiento original de los místicos había inicialmente alumbrado? Me inclino por esa opinión[22]. También en ese caso nos encontramos con la reaparición de la comprensión monística de la unidad, reprimida por la doctrina de la creación de la nada. En rea-

19. *Mohreh Nebhochim* II, 13, 26-27 y II, 30; ed. española *Guía de perplejos*, trad. de D. Gonzalo Maeso, Trotta, Madrid, ²1998.

20. *Ibid.* II, comienzo del cap. 25.

21. Yosef Albo, *Sefer 'Ikkarim* I, 2.

22. He intentado fundamentar y documentar ampliamente esta idea de la relación dialéctica entre mito y mística en mi libro *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996.

lidad, la doctrina de la creación de la nada fue concebida *en contradicción* con tal comprensión de la unidad todavía muy enraizada en el mundo místico.

Dudo que se pueda dar por sentada una respuesta definitiva a la cuestión aquí planteada. Al margen de relaciones transversales históricas quizá se trate de un único proceso que por sí mismo ha ido llevando la problemática de la creación de la nada hacia paradojas mayores, hacia audacias siempre mayores del pensamiento. Pero tampoco se puede descartar sin más el que haya existido una filiación histórica, aunque todavía no sea perceptible con claridad para nosotros, entre las distintas fuentes pertinentes para la investigación que pretendemos. Una vez más se hace presente aquí el viejo dilema, siempre recurrente, entre explicación histórica o estructural. Los filósofos y los narradores de mitos sólo saben que de la nada no puede provenir nada. Pero los teólogos saben justo lo contrario. Había dos posibilidades para conciliar esta contradicción. Una consistía en deducir filosóficamente la creación de la nada, como intentó con sutil dialéctica Juan Filopón en el siglo VI, y más tarde, en el siglo IX, el filósofo islámico Al-Kindi[23]. La segunda consistía en reinterpretar la doctrina en su contrario. Ambas representaban sin duda empresas atrevidas. Hasta qué punto lo era la primera, de la que no hemos de ocuparnos, lo muestra bien la despectiva crítica que el neoplatónico Simplicio hace de Filopón. Hasta qué punto fue audaz la segunda, trataremos de mostrarlo a continuación. El instrumento de esa reinterpretación, en la que impone una concepción del todo nueva, fue lo que yo llamaría un malentendido productivo. Lo que para el místico es una profunda intuición, un gran símbolo, aparece a los ojos más sobrios de los historiadores del pensamiento o de los filósofos como un malentendido de concepciones filosóficas. Pero precisamente en esos malentendidos demuestran tales concepciones su esencia productiva en la historia de la religión y aseguran la continuidad del universo lingüístico, a cambio, eso sí, de su credibilidad.

3

La reinterpretación de la creación de la nada, que pretendo ahora seguir en algunos de sus estadios y apariciones más esenciales, muestra la fascinación de los místicos por un símbolo paradójico de la plenitud. La creación de la nada, tal como surge una y otra vez en las

23. Según Richard Walzer, «Creation from Nothing in Al-Kindi's Philosophical Writings»: *Oriens* X (1957), pp. 215-224.

tradiciones místicas, es la creación desde Dios mismo. Justo lo que la doctrina de todas las ortodoxias parecía haber excluido. La nada que condiciona la creación es él mismo. La libertad desde la que crea está referida a él mismo y no a algo que esté fuera de él. La nada de los filósofos, lo no-ser, se convertirá por la llamada radical en una nada sustancial, en la nada del super-ser de Dios. Unas veces se entenderá a Dios y a su nada como dos aspectos de su propia esencia; y otras veces serán vistos ambos como una *única* perspectiva profundamente herética, en el fondo de la cual clama el mito.

La representación de que Dios sea la nada es ciertamente una de las formulaciones más paradójicas del conocimiento místico de Dios. Se comprende que para el pensamiento dogmático y ortodoxo sea escandalosa y sospechosa, y no es de extrañar, por tanto, que los místicos trataran de hacer más admisible este sutil símbolo explicándolo modestamente como una pura metáfora. Lo que a los místicos les importaba no era lo adecuado o inadecuado de la metáfora, sino la imagen de la creación de la nada como un símbolo de la creación que Dios crea de sí mismo (y quizá en sí mismo).

El primero que utilizó este hiperbólico lenguaje sobre Dios fue, al parecer, el gnóstico Basílides en la primera mitad del siglo II. Pero lo que su formulación más bien parece pretender es elevar, negándolos, todos los conceptos que participan en la creación, hasta hacerlos enteramente extraños. Así, el mundo no es menos nada que Dios mismo y la nada de la que él creó: «Así creó el Dios no-ser un mundo no-ser del no-ser, produciendo un grano de simiente que tenía en sí la simiente del mundo»[24]. Pero su idea no encontró continuadores y tampoco estaba sistematizada ni consecuentemente pensada. Es sólo un hiperbólico *epitheton ornans* de su cosmología.

La misma sutileza hallamos en la explicación del Pseudo-Dionisio Areopagita sobre el santo Nombre en la Biblia. Siempre trata de subrayar la trascendencia de Dios, negándole cualquier determinación aplicable a otros seres. Así, Dios es para él «el fundamento del ser de todas las cosas y sin embargo el mismo es no-ser, porque está sobre todo ser»[25]. Tal super-ser hubiera podido identificarse sin dificultad con la nada, sin que este autor, la gran autoridad para todos los místicos cristianos posteriores, haya llegado a dar ese paso[26].

En la especulación y mística medievales estas reinterpretaciones se inician ya desde el siglo IX en adelante, es decir, justo después de

24. Hipólito, *Refutatio* VII, 20-21; también W. Völker, *Auswahl gnostischer Texte*, p. 47.

25. *De divinis nominibus* I, final del § 1.

26. Los pasajes que H. Wolfson (*op. cit.*, p. 357) aduce del escrito que hemos mencionado permiten también otra interpretación y no son tan concluyentes como él afirma.

que la doctrina de la creación de la nada en su expresión más precisa llegara a ser predominante y se hubiera impuesto en general a la conciencia de los fieles de las tres religiones como una fórmula fundamental. *En el mismo momento de su victoria se inicia el nuevo desarrollo de la fórmula que destruye su contenido.* En el siglo IX encontramos ya la nueva representación al mismo tiempo, como hemos dicho, en fuentes islámicas (árabes y persas) y cristianas (latinas). Todos estos textos son ya, como antes los escritos del Pseudo-Dionisio, adaptaciones del pensamiento neoplatónico.

La más notable y casi siempre ignorada de esas fuentes la constituye la llamada *Teología* de Aristóteles, una amplia recopilación de piezas del pensamiento neoplatónico, en buena parte de las *Enéadas* de Plotino y de Porfirio. El libro nos ha llegado en dos recensiones; una más corta, que no sabe nada de la representación que aquí nos interesa, y otra más larga, de la que hasta hace poco sólo era conocida una traducción latina y que por tanto durante mucho tiempo se tuvo por una interpolación cristiana. Mediante el importante descubrimiento del texto árabe de esas piezas hecho por Borissov en un manuscrito de Leningrado, está ahora probado que no se trata de un documento cristiano, sino originario de círculos islámicos[27]. En él se da por primera vez esa reinterpretación en el seno del pensamiento neoplatónico. En un pasaje se habla del *logos 'amr*, o de la palabra divina, *kalimá*: «Esa palabra en sí misma ni se mueve ni reposa, porque está sobre todo movimiento y reposo [...], por eso se la ha llamado nada» (*rassamuha bi-laissa*)[28]. La creación proviene de esa palabra, que está sobre la contradicción de las categorías y por eso se llama nada. Ahora bien, para el autor de este texto la divina voluntad es idéntica con la palabra divina, y más aun, sin ser idéntica con la esencia divina, está ligada a ella en el proceso de la emanación. Así vemos que aquí, muy al contrario de lo que sostenía por ejemplo Agustín, la voluntad de Dios por la que todo fue creado de la nada es ella misma esa nada. *No hay otra nada de la creación.*

La misma representación encontramos en textos ismailitas de la gnosis islámica del siglo IX en adelante. En ellos forman una unidad siempre presente Dios, que creó todas las cosas de la nada, y «la nada-con-él», que significa la nada en él. «Cuando decimos: él y la nada-en-él, negamos la existencia separada de un algo y de una nada

27. Borissov, «Sobre el punto de partida de la doctrina voluntarística de Shelomó ibn Gabirol» (en ruso): *Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS* (1933). Mi colega S. Pines, de Jerusalén, posee un ejemplar de ese trabajo, del que se enviaron separatas, pero que falta en los tomos del *Bulletin* en las bibliotecas. Véase también el artículo de Pines «La longue recension de la *Théologie d'Aristote*»: *Revue des Études Islamiques* (1954).

28. Borissov, art. cit., p. 764.

y les hacemos a ambos la primera criatura». Sin embargo, esta nada, que está en Dios, no es sino la palabra o la voluntad en la que todas las cosas se fundamentan. El extraño término «la nada-en-él» parece indicar que no se trata de una nada que esté fuera de Dios, sino de una perspectiva en Dios mismo, una manifestación de su recóndita esencia como una nada de la que todo algo viene. Así, pues, se acentúa aquí que Dios y la nada son ambos infinitos. La primera causa es en sí la nada, el *logos* o la voluntad, de la cual proviene como su causa material el primer efecto, el *primum causatum*[29].

El gran místico ismailita Nasiri-Khusru (en el siglo XI) dice lo mismo: que la voluntad de Dios no es un algo, y mucho menos una cosa. Pues toda cosa tiene un final; mas lo que está más allá de lo finito está en la voluntad. Esta voluntad de Dios, que puede describirse como nada, es en su manifestación la creación, y no hay otra creación sino ésa. Por tanto, tampoco aquí ha creado la voluntad las cosas de la nada, sino que el brotar de Dios la voluntad misma es esa nada de la creación. De esa nada proviene el primer ser, que es el *nous*, el intelecto. Dios mismo, en su esencia escondida, está por encima de esa nada. No es que por encima todavía de esa simbólica exaltación de la nada se diera otro acto, en el cual estuviera realmente otra creación de la nada. Este autor explica también que aquello que une la sustancia y los accidentes en una cosa, según la aristotélica doctrina filosófica de las categorías, no puede ser ella misma una de esas categorías. Lo que las une es precisamente la nada[30]. Esa identificación de la voluntad con la nada resulta estar en un extraño y preciso paralelismo con el pensamiento cabalístico, donde, como veremos, también la nada es asumida en la voluntad divina.

Por el mismo tiempo del que datan estos antiguos textos árabes de la simbólica de la nada, Juan Escoto Eriúgena incorporaba por primera vez en círculos cristianos esta representación con una agudeza y radicalidad que aún hoy asombran al lector de su magna obra *Sobre la división de la naturaleza* (es decir, del ser). Es apenas pensable una reinterpretación más fascinante de la doctrina eclesial cristiana de la creación de la nada que la del tercer libro de esta obra[31]. Es natural que la Iglesia haya condenado en los círculos cristianos del pensamiento las opiniones de este agudísimo pensador medieval que no se detuvo ante ninguna paradoja a la hora de reinterpretar el mundo de ideas cristianas desde la perspectiva de un místico neoplatónico. Su doctrina, que en este punto presenta sor-

29. W. Ivanov, *Studies in Early Persian Ismailism*, 1948, p. 149.
30. Véanse los pasajes correspondientes en Pines, *op. cit.*, p. 15.
31. *De divisione naturae* III, 5-23.

prendentes paralelismos con la doctrina cabalística judía y con el pensamiento ismailita del islam, fue declarada herética a comienzos del siglo XIII y no pudo ser defendida desde entonces en el seno de la Iglesia. Lo cual no impidió, sin embargo, que más tarde los místicos del cristianismo hayan probado de forma más o menos secreta el fruto prohibido. La simbólica de la nada que Escoto Eriúgena desarrolló ha llegado a ser parte permanente de la herencia de la mística cristiana, unas veces reconvertida a la ortodoxia, otras sabiamente ambigua, presentada y descartada como metáfora hiperbólica, como sucede en la obra del maestro Eckhart y de sus discípulos.

Según la doctrina de Juan Escoto todo ser creado está en último término fundado en el mundo ideal de las *causae primordiales*, el fundamento primordial de todo ser. Pero este mundo de las causas primordiales no es creado de una materia, pues es la misma sabiduría divina, ni solamente de algo exterior, pues fuera de Dios nada existe. La nada de la creación, de la cual él ha creado todo, es más bien él mismo, «pues la inefable claridad de la bondad de Dios, insondable para cualquier pensamiento humano o angélico, en el lenguaje de la teología mística se llama nada, puesto que aquélla ni fue, ni es ni será». Cuando aquella bondad desciende al ser, de manera inefable, es reconocible para la mirada espiritual, pero puesto que es aprehendida como inconcebible «con razón se la llama, concisamente, nada». El descenso de Dios en las propias causas primordiales de todas las cosas, donde todas ellas se despliegan en las imágenes originarias, es el descenso en su propia nada, de la que todo proviene. Este acto de creación primordial, el descenso de Dios a sus propias profundidades, muestra la íntima vida y dinámica de ese Dios en una grandiosa imagen paradójica. La creación de la nada es, pues, si hablamos con precisión, un proceso en el que Dios mismo se crea a sí mismo en las causas primordiales: «Pero cuando él [Dios] desciende a las causas primordiales de las cosas, comienza a ser un algo, puesto que de esa manera se crea al mismo tiempo a sí mismo». Juan Escoto rechaza expresamente la opinión de que Dios haya creado todo de la nada, en el sentido usual de la palabra que designaría así una privación que también puede ser negada de Dios, y no de la nada de la superesencia de la bondad divina. Como se ve, se trata de formulaciones decisivas muy pensadas, consecuentemente panteístas, que van mucho más allá de lo que se encuentra en sus fuentes, los escritos del Pseudo-Areopagita. La coherencia con que Juan Escoto interpreta en ese sentido todo el primer capítulo del *Génesis*, en largas páginas de una fantástica agudeza, no tiene parangón en la literatura cristiana.

Es cierto que se puede detectar una cierta duplicidad de lenguaje, como sucederá más tarde en los cabalistas judíos. Cuando Juan

Escoto habla de la creación inferior, entonces es válido «que el nombre de toda ausencia de ser es "nada"», y cuando él crea en el tiempo el ser de la nada, «crea todo lo que él lleva de la nada al ser, de un no ser a un ser», o como se dice en otro pasaje: «Él crea lo que existe de lo que no existe». En este mundo inferior de las *causae contingentes* se podría aceptar, pues, si fuera necesario, una creación de la nada en la interpretación tradicional, lo que no podría aplicarse al mundo de las causas primigenias, *causae primordiales*, puesto que no es un mundo temporal, sino eterno. «Si todo ser está en la voluntad creadora desde la eternidad» —pregunta el discípulo—, «¿cómo puedo entender de qué manera ha sido creado de la nada?». A lo cual responde el maestro que la nada de la que todo proviene representa la superesencia (*superessentia*) de Dios[32].

El maestro Eckhart se hace eco de esta interpretación cuando, en una lectura muy libre de sus fuentes, pone en boca del Areopagita estas palabras: «El mayor gozo del espíritu está depositado en la nada de su imagen originaria», o cuando hace decir a «un maestro pagano»: «Dios es tal, que su nada llena el mundo entero, pero su algo no está en ninguna parte»[33]. De que esta terminología se pudo mantener en la mística católica, bastante estricta, dan fe no sólo muchos escritos de los espirituales franciscanos, como Petrus Olivi[34], sino también y quizá mejor la famosa *Theologia deutsch* de un caballero teutónico de Frankfurt del siglo XIV. En el mismo comienzo se dice:

> Las parcialidades son asequibles, comprensibles y expresables, pero lo pleno es para toda criatura inasequible, incomprensible e inefable, por su ser de criatura. Por eso se llama a la plenitud «nada», porque no es al modo de criatura. Por eso no puede la criatura, en cuanto tal, ni conocerla ni comprenderla, ni nombrarla ni alcanzarla con el pensamiento[35].

32. Véase M. Cappuyns, *Jean Scot Erigène*, Louvain, 1933, pp. 344-346, así como Gustavo Piemonte, «Notas sobre la *creatio de nihilo* en Juan Escoto Eriúgena»: *Sapientia* 33 (1968), pp. 37-58 y 115-132.

33. *Meister Eckharts mittelhochdeutsche Schiften*, traducidos por Fr. Schulze-Maizier, 1934, p. 341. El «maestro pagano» habla al modo de los famosas definiciones paradójicas de Dios en el pseudo-hermético *Libro de los 24 maestros* de comienzos del siglo XIII, en cuyo texto falta, sin embargo, esta definición. En cambio en el § 14 se dice que Dios es una esfera, en cuyo centro está encerrada (*incarceratur*) la nada, y que en su ser contiene eternamente a la nada. Véase Cl. Bäumker, *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 1927, p. 211.

34. Véase la carta de Petrus Olivi de 1295, que ha presentado Denifle en *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters* III, p. 534.

35. *Eine deutsche Theologie*, ed. de Joseph Bernhart, 1920, p. 93. Sobre ese uso lingüístico de la nada, véase Grete Lüers, *Die Sprache der deutschen Mystik des Mittelalters im Werke der Mechthild von Magdeburg*, 1926, pp. 232-237. Por desgracia no he podido con-

De aquí parte una ancha línea hasta Jakob Böhme, que asimismo defendía la tesis de que «Dios ha hecho todas las cosas de la nada, y él mismo es esa misma nada»[36]. Gottfried Arnold, uno de los místicos del pietismo, tiene entre sus cantos espirituales un gran poema sobre esa nada de la divinidad:

> Cuando en la nada me sumí,
> y en su interior me entregué,
> entonces fui a la verdadera meta transportado,
> a la que debe aspirar todo cristiano[37].

4

La misma concepción se mantuvo con fuerza similar en la mística judía. Verdad es que los cabalistas estaban en una situación radicalmente más favorable que los místicos cristianos. En el judaísmo, que no conocía un magisterio eclesiástico como el catolicismo, se podían defender ideas que en el seno de la Iglesia hubieran acarreado graves dificultades a los místicos cristianos. Los cabalistas españoles del siglo XIII defendieron la tesis de Dios como la pura nada sin que ninguna instancia se les opusiera. Así, pues, los cabalistas podían desarrollar su doctrina sin temor de que una formulación demasiado atrevida les supusiera un inmediato conflicto con la autoridad.

Lo que para Escoto Eriúgena era el mundo de las causas primordiales era en los cabalistas el mundo de las sefirot, las distintas manifestaciones de la esencia divina en el mundo de la divinidad. La mayoría de los cabalistas enseñaban que la verdadera creación de la nada consiste en el surgimiento de *Ḥojmá*, la sabiduría de Dios, la segunda sefirá, de la más excelsa de todas las sefirot. La sabiduría divina contiene las imágenes primordiales en Dios de todo ser creado; en ella, la primera, está el ser. En cambio, la primera sefirá, la «suprema corona» de Dios, es una realidad de Dios, tan escondida que puede muy bien ser llamada la nada originaria (*'ayin gamur*)[38].

sultar personalmente el artículo «*Nihil*» en el diccionario *Pro Theologia Mistica Clavis*, del jesuita Maximilian Sandeus, Köln, 1640, al que tan a menudo se remite en la literatura.

36. Jakob Böhme, *De Signatura Rerum* VI, 8. También el místico de Silesia Daniel von Czepko (*Geistliche Schriften*, 1930, p. 273) escribe hacia 1645: «Quien ve a Dios, ve una nada. Que no puede decir. Ve a la misma nada y todo le ve».

37. *Gottfried Arnolds Sämtliche Geistliche Lieder*, ed. Ehrmann, Stuttgart, 1856, pp. 206-210.

38. Así se ve ya en el comentario del cabalista temprano Moshé Naḥmánides al *Libro de la creación* (*S. Yetsirá*) I, 7. Para las interpretaciones que aquí usamos sobre la primera y segunda sefirá, véase lo dicho en el capítulo anterior, secciones 2 y 3.

La verdadera creación de la nada consiste en el paso de la nada de Dios al ser originario de las imágenes en su sabiduría, definición que se repite incansablemente de mil formas en la literatura cabalística.

Para los cabalistas existían dos modos posibles de concebir esta nada. Muchos de ellos ponían a Dios mismo radicalmente por encima, en su puro ser trascendente como «infinito» *En-sof*, de su primera emanación en la «suprema corona». Esta emanación, sin embargo, flota como un aura alrededor de su esencia, un aura que desde siempre estaba junto a él, envolviéndolo. En este punto confluían y se fecundaban dos simbólicas distintas: la primera sefirá como la voluntad primordial divina (aunque nunca aquí como la palabra divina) y esa misma sefirá como la nada. Con ello se gestaba inexorablemente la tesis de la voluntad como la nada de toda creación[39]. En esta suprema sefirá está ya contenido el eterno impulso hacia la creación, que de lo infinito hace la nada, un infinito abismo en Dios mismo, al que se le aplicará la palabra bíblica para la profundidad del abismo de Génesis 1,2, *tehom*. Hubo, por supuesto, otros cabalistas que, aceptando esta tesis de la división entre el infinito y la nada. no querían saber de una absoluta coexistencia de la nada con *En-sof* e incluso tenían a esa primera sefirá, y con ello a la nada misma, por creado. (El autor de la parte principal del *Libro del Zóhar*, por ejemplo, fue de la primera opinión, y el autor del *Libro del pastor fiel* [*Ra'ja Mehemna*], una parte más tardía del *Libro del Zóhar*, de la segunda opinión.)

A ellos se oponía, y con especial fuerza en la cábala española ente los años 1200 y 1500, la otra tesis, según la cual, la primera sefirá, la infinita voluntad de Dios, representa la esencia misma de *En-sof*. Con ello, *En-sof* y *Ayin*, el infinito y la nada, son idénticos. Desde la perspectiva de la criatura, el infinito aparece como un super-ser de la nada, como la divinidad misma, no como una determinación de Dios[40]. Todas estas escuelas tan variadas de la cábala coinciden sin embargo obviamente en considerar impensable que un ser pleno pueda estar envuelto en una nada que no se fundamente en ese mismo ser. Tal horror a la nada, en el sentido literal que defendía la concepción de la formulación tradicional de la creación de la

39. También encontramos de nuevo este simbolismo en Böhme, donde no sólo se le llama «eterna nada» a este fundamento originario en Dios, sino muchas veces a la misma voluntad, como, por ejemplo, en su *Mysterium Magnum* I, 2. Sobre este simbolismo en Böhme, véase Al. Koyré, *La philosophie de Jakob Boehme*, 1929, pp. 317-327.

40. Así se expresa, por ejemplo, un comentario, redactado no mucho después del año 1300, al *Libro de la creación* en *Cod. Hebr.* 294 de *Vaticana*, fol. 20b: «La sabiduría emanó de la corona que se llama *En-sof* y nada, pero el ser que representa el misterio de las dos sefirot *Hojmá* y *Bina*, proviene de la suprema corona, que se llama nada, y precisamente éste es el misterio de la creación de algo de la nada».

nada, originó en todos estos sistemas el mismo símbolo paradójico de Dios como nada, bien sea que el super-ser de Dios es la nada misma o que él gesta a la nada. Hacia 1220 escribe Azriel de Girona en su *Camino de la fe y camino de la herejía*:

> Si uno te pregunta «qué es Dios», contéstale: «El que por ningún lado tiene carencia». Si te pregunta: «¿Existe algo fuera de él?», responde: «No hay nada fuera de él». Si te pregunta: «¿Cómo es que ha creado ser de la nada, habiendo como hay tanta diferencia entre el ser y la nada?», replícale: «Quien produce ser de la nada, no por eso queda con falta de algo, pues el ser está en la nada al modo de la nada, y la nada es ser al modo [esto es, bajo la modalidad] del ser»[41]. El autor del libro de la creación ha escrito a este propósito: «Convirtió su nada en su ser». Lo cual enseña que la nada es el ser y el ser es la nada. A la nada, sin embargo, se la llama «portadora» (*'omen*). Al lugar, en cambio, al cual está ligado el ser, allí donde de la nada se inicia el ser, se le llama «fe» (*'emuna*). Pues la fe no hace referencia a un ser visible y tangible, como tampoco a la invisible e intangible nada, sino por consiguiente al lugar donde la nada está junto con el ser. Pues el ser no proviene de la nada sola, sino que ser y nada, juntos, constituyen aquello a lo que nos referimos al hablar del «ser de la nada». El ser, por tanto, no es otra cosa que una nada, y todo es uno en la simplicidad de la absoluta indivisibilidad, y a ello se refiere la advertencia (Eccl 7,16): «No te excedas en la especulación», pues nuestro intelecto finito no alcanza a abarcar la plenitud de aquello inescrutable que es uno con lo infinito[42].

Esta cita, verdaderamente notable, nos trae a la mente tanto algunas célebres formulaciones de Hegel, como otras del budismo *mahâyâna*. Para el rabino Azriel ser y nada están mutuamente entrelazados en Dios. Hay una nada que gesta al ser y un ser de Dios que representa la nada, vistos ambos desde sus perspectivas específicas. Uno es el modo al que existen las cosas en la nada de Dios, y otro es el modo al que existen las cosas en el ser. Ambos son modalidades del mismo infinito, que constituye la unidad indivisa de algo y nada. La verdadera fe que aquí se expresa, se refiere a la conjunción del ser con la nada, que permanece inalcanzable a la especulación, porque se funda en Dios mismo, y porque sólo en él ser y nada mutua-

41. Esta frase está obviamente inspirada en la tesis del *Liber de causis*, un texto neoplatónico, que con toda probabilidad era conocido de aquellos cabalistas. Allí leemos, en el § 11, ed. Bardenhewer, p. 82: «El efecto está en la causa al modo [según la modalidad de ser] de la causa, y la causa está en el efecto al modo [según la modalidad de ser] del efecto». Azriel ha traspuesto esta tesis al contexto de ser y nada.

42. Véase en mi libro *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962, pp. 371-381. Es interesante notar que Johannes Reuchlin ya conoció esta fuente, de la que cita algunas líneas en su obra *De Arte Cabalistica*, 1517, sin saber, en cambio, que el autor era Azriel.

mente se entrelazan. Nos hemos encontrado una inesperada precisión mística de la fe en la creación de algo de la nada, una «fe» cuyo «lugar» está hipostasiado como tal.

Azriel utiliza el pasaje ya citado del Libro de *Yetsirá*, que se había aducido siempre para la creación de la nada en su sentido tradicional, para leer en el texto su propia interpretación mística. Se lo permite la especial estructura de la frase hebrea, puesto que *'eno*, «ello no es», también puede entenderse como pronombre posesivo: «su nada». Mediante esa sutil construcción lee en la frase que Dios ha convertido su nada en su ser, y por ende ser y nada aparecen como dos perspectivas distintas en la misma divinidad. Nada no es *la* nada, independiente de Dios, sino *su* nada. La transformación de la nada en ser es un proceso en Dios mismo, es decir, como ya hemos apuntado, aquel acto en el que la divina sabiduría se manifiesta, y ambos, ser y nada, son sólo aspectos del único, indiviso «superser». (La expresión hebrea *jithron* corresponde al parecer exactamente a la latina *superesse*.)

A los cabalistas les gustaba describir con simbolismo geométrico la divina sabiduría como el «punto primordial» de todas las cosas que, sin ser propiamente «ser», representa el origen de todo ser. En las sucesivas emanaciones de las siguientes sefirot el punto toma inmediatamente dimensiones, pero en sí mismo será a menudo descrito como el paso entre la pura nada y el puro ser, como «origen del ser» (*hatjalat ha-yeshut*). Los cabalistas podían aducir, en favor de esa divina sabiduría que es la creación originaria en Dios mismo, aquel versículo del libro de Job, donde en el capítulo 28 se nos ofrece una exaltada descripción de la sabiduría y donde podían traducir muy literalmente la pregunta «Pero ¿dónde se encuentra a la sabiduría?» como «Pero la sabiduría tiene su ser de la nada». En ese versículo, dice ya Ezra de Girona, colega antecesor de Azriel, se contiene el verdadero misterio de la creación de la nada[43].

Pero si éste es el verdadero misterio, la insistencia que siempre encontramos en la literatura cabalística por mantener la fórmula tradicional sólo puede tener un sentido místico. Cuando hablan de una verdadera aparición de la nada de la creación inferior, la que se despliega fuera del mundo de las sefirot, en realidad nunca es visible, al menos en los escritos de los cabalistas antiguos, el salto entre

43. Ezra ben Shelomó, en su tercer proemio a su comentario sobre el *Cantar de los cantares*, que en la traducción francesa de Georges Vajda se publicó en París en 1969. Es de notar en este punto que Moshé Nahmánides en su propio comentario a Job 28 ha transcrito literalmente a Ezra, pero omitiendo la frase «es el verdadero misterio de la creación de la nada» por demasiado delatora e inconveniente para sus lectores.

el mundo de las sefirot y el otro ser de las cosas fuera de la divinidad. Más bien todo parece tener continuidad en una gran cadena, desde aquel supremo punto originario hasta el último de los seres materiales. Nunca asoma una verdadera nada interrumpiendo la continuidad de la cadena. En ese sentido habrá que entender también las disquisiciones tan explícitamente ortodoxas de los místicos, como Nahmánides, que en su comentario a la Torá lo presenta todo como si cielo y tierra fueran creados de la nada en el sentido tradicional, pero al mismo tiempo utiliza tales imágenes e hipérboles, que para los iniciados queda claro que se trata de un doble lenguaje, y que la verdadera creación de esa materia originaria, que es producida como un punto sin forma ninguna, no es otra cosa que la recóndita sabiduría de Dios mismo. Yosef Gicatilla, que compuso alrededor del año 1300 una importante introducción a la simbólica cabalística, dice también en una impactante formulación, coincidente en todo con la explicación que aquí damos:

> El pequeño trazo que apunta hacia arriba en la letra hebrea *jod*, por lo demás sólo un punto, señala a la gran luz originaria, a la profundidad del ser primordial en su verdadera esencia, que se llama [como nombre de Dios] *ehjeh*, «yo soy», pero que también se llama al mismo tiempo lo ilimitado y la nada, acorde con su escondimiento ante todo lo que existe arriba o abajo. Pues no existe quien pueda percibir algo de él, y si alguno preguntara al respecto: «¿Qué es?», la respuesta sería: «Nada», es decir, que no existe quien aprehenda algo de ello [...] y ése es el símbolo del pequeño rasgo en la *jod*, como una alusión a la suprema corona [la primera sefirá], que se llama nada y está más allá de cualquier comprensibilidad[44].

En este contexto es notable otro simbolismo referido también a la nada de la creación. Tanto Escoto Eriúgena como Azriel, y en pos de ellos los místicos judíos y cristianos del Medievo, hablan en un sentido igualmente positivo del abismo como símbolo del místico mundo originario de las *causae primordiales* y de las sefirot. Los gnósticos del siglo XIII ya habían sido los primeros en usar y acuñar el término *bythos*, el abismo del que todo brota, pero es dudoso si allí el abismo había sido ya identificado con Dios. En su interpretación del *Génesis* Juan Escoto explica el tenebroso abismo de Génesis 1,2 como aquel incomprensible mundo, por Dios sólo comprendido y penetrado, de las *causae primordiales,* simples y del todo desprovistas de forma[45]. Azriel de Girona es el primero de los caba-

44. Yosef Gicatilla, *Sha'are 'Orá*, Offenbach, 1715, fol. 47b.
45. *De divisione Naturae* II, 17.

listas que explica el lugar donde están todas las esencias en una indiferenciación carente de toda forma, como «el abismo infinito, ilimitado e inescrutable que alcanza hasta la misma nada»[46]. Por tanto, ese abismo no es símbolo de algo verdaderamente tenebroso y antidivino, más bien es símbolo de un estadio de las cosas profundamente escondidas en Dios y de un momento en Dios mismo. Aunque Azriel tampoco aclara si con ese abismo se refiere a la suprema sefirá, es, sin embargo, lo más plausible. Así se explica también la invocación a Dios como «profundo abismo» que hallamos en una extraña oración de los marranos (falsos católicos judíos en España) de 1488[47]. Pero también Pico della Mirandola, el primero de los llamados cabalistas cristianos, escribe por el mismo tiempo, 1486, en sus *Conclusiones cabalísticas* publicadas en Roma, sobre Dios «en el abismo de sus tinieblas»[48], y uno de sus seguidores, Johannes Cheradamus, en su cabalístico-cristiano *Alfabeto de la lengua santa,* habla ya directamente de *En-sof* como la infinitud y el abismo[49]. La creación de la nada era, por consiguiente, la creación de tal abismo, que llegaba hasta la nada de Dios.

Me he referido varias veces a la profunda afinidad que existe entre la cábala y el pensamiento de Jakob Böhme, que descubre de forma independiente la misma visión del mundo que profesaban los cabalistas, y que la expresa en símbolos nacidos de la común tradición bíblica, pero asombrosamente afines. También él concibe a Dios como «la mayor de las profundidades», y citando la formulación de un investigador moderno, «en la divinidad ha entrevisto la negatividad del abismo».

No puedo comentar aquí los muchos pasajes en que tales concepciones de la creación de la nada aparecen en la exégesis mística de la literatura cabalística. He de contentarme con aducir tres citas características. Un cabalista francés, por lo demás desconocido, David, hijo de Abraham ha-Laban (el Sabio), escribe a finales del siglo XIII en su obra *Tradición de la Alianza*:

> La nada [en el discurso de la creación de la nada] puede pensarse de dos maneras: o bien él [Dios] ha creado [todo] de su propia gloria, como dijo el rabino Eliezer el Grande, que ha creado los cielos de la

46. Azriel, en su comentario a las *Haggadot* talmúdicas, ed. J. Tishby, Jerusalem, 1945, p. 103.

47. Esa oración en lengua castellana, plagada de predicados míticos de Dios y paradójica por igual en boca de judíos y cristianos, ha sido publicada por F. Baer, *Urkunden zur Geschichte der Juden im christlichen Spanien* II, p. 481, tomándola de actas inquisitoriales.

48. *Conclusiones Cabalisticae secundum propriam opinionem,* § 35.

49. *Alphabetum linguae sanctae,* 1532, p. 46: «*En-sof id est infinitudo sive abyssus*».

> luz de su vestido, o bien ha creado la primera causa de su palabra. Ahora bien, también su gloria es un ser, y aquella palabra es un algo, que proviene de su fuerza. Cuando se dice «de la nada», se quiere decir que no tuvo ningún acompañante, pues todo proviene de su fuerza. Aquella nada, pues, es mucho mayor en el ser que cualquier otro ser en el mundo; y porque es tan simple que, comparadas con su simplicidad, todas las sustancias, incluso las llamadas simples, son compuestas, se la llama, respecto a ellas, nada. [...] La causa que a su vez no tiene causa ninguna, obra un algo de la nada y obra por la palabra. Pero cuando todas las fuerzas retornan a la nada, el ser originario, que es la causa de todo, está en su indivisa unidad en las profundidades de la nada[50].

El cabalista español Yosef Taitatzak expresa hacia 1500 el mismo pensamiento en una imagen llena de fantasía: «El todo habita en el palacio de la nada»[51]. Por el mismo tiempo otro cabalista español anónimo dice: «Creación de la nada significa sólo dos cosas: primero, que el mundo no es eterno, y segundo, que no proviene de una materia primordial fuera de Dios mismo». Según ese autor, la cábala enseña justo lo que ha quedado desconocido para todas las demás religiones, a saber, cómo ha de concebirse esa creación de la nada. Todo ser proviene del ser de Dios, y la luz de la sustancia de *En-sof* emana en la luz originaria, que se llama sencillamente nada. En todas sus reflexiones el autor juega a menudo con el doble sentido, ortodoxo y místico, de la expresión «nada»[52].

Basándose precisamente en estas doctrinas cabalísticas algunos teósofos y cabalistas cristianos del siglo XVII han negado de hecho la creación de la nada, sobre todo la de la materia, con razones muy incisivas. De ello nos han dejado excelentes testimonios teósofos cristianos como Henry More y van Helmont (Franciscus Mercurius), que no se avergonzaban de formular filosóficamente su «cábala»[53]. También su predecesor Henry Vaughan (Eugenius Filaletes) aduce

50. Véase esta obra en mi edición *Kobez al jad, Minora Manuscripta Hebraica* XI, fasc. I, Jerusalem, 1936, p. 31. En este contexto quizá sea útil añadir que Nachman Krochman, el primer judío filósofo de la historia de la literatura hebrea de la Ilustración, muy influido por el idealismo alemán, comenta con gran aquiescencia precisamente esta doctrina de los «antiguos cabalistas» sobre la nada en Dios; véase su *More Nebhoche Ha-seman*, ed. Rawidowicz, pp. 306-307. Krochman es el único pensador judío importante del siglo XIX en que he hallado una cosa así.

51. El texto del pasaje se encuentra en mi artículo sobre las «Revelationen des Yosef Taitaztzak»: *Sefunot* XI (1969), p. 82.

52. Puede verse el pasaje en la obra anónima *'Ohel Mo'ed*, Ms. Cambridge, fol. 20b.

53. Van Helmont fue con seguridad el autor del diálogo *Ad Fundamenta Cabbalae* que figura en el gran compendio de Christian Knorr von Rosenroth *Cabbala Denudata* I, pars 2, 1677, pp. 308-312. La traducción inglesa, que se publicó como librito independiente en Londres en 1682, lleva el característico título *A Cabbalistical Dialogue in answer to the Opinion of a Learned Doctor in Philosophy and Theology that the World was made of Nothing.*

cabalistas judíos, y no místicos cristianos como sería más obvio, cuando habla del comienzo primero de la cadena del cosmos como el «*'Ain*, la nada de los judíos», que sería «la desnuda divinidad sin velo»[54].

5

Pero incluso con esta transformación de la creación de la nada en una creación desde el super-ser de Dios mismo, sigue subsistiendo un problema para el pensamiento monoteísta. Este cambio en el pensamiento, que en sustancia identifica la creación de la nada con la idea misma de la emanación, devuelve con urgencia al primer plano la cuestión del teísmo y el panteísmo. ¿Cómo puede un ser que brota de la nada de Dios mismo situarse y subsistir frente a Dios como un ser extraño a él? Tal ser ha de tener necesariamente anclado su fundamento último en la nada de Dios, y por tanto ha de seguir siendo en alguna manera un ser en Dios mismo. Si hemos de concebir una criatura que subsista como algo ajeno al ser divino, resulta necesariamente problemática una doctrina que junta la nada y el ser como dos perspectivas en la misma divinidad.

En este punto aparece en los cabalistas posteriores, más atrevido que en los místicos cristianos, un pensamiento del que quizá podríamos decir que guarda un cierto paralelo con la idea de Escoto Eriúgena del descenso de Dios en sí mismo. Y sin embargo estimo que sería una reinterpretación excesivamente atrevida del pensamiento del Eriúgena, pues en él el descenso de Dios en sí mismo significa el eterno brotar de la sabiduría de Dios mismo. Y por el contrario, el pensamiento cabalístico sobre la creación se refiere a un estrato más profundo del ser divino cuando se remite a la autolimitación de Dios, de la que hemos de hablar en este contexto.

Si Dios representa el ser pleno, entonces por su misma naturaleza no permite ninguna nada. Donde estuviese esa nada, ahí tendría que estar Dios. Con mayor razón habremos de preguntarnos: ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios mismo? Este planeamiento llevó a Yitshac Luria, el más importante de los cabalistas posteriores, y a sus discípulos a la idea del *tsimtsum*[55]. La palabra hebrea *tsimtsum* significa literalmente «contracción». Quiere expresar una concentración del ser divino en sí mismo, un descenso a sus propias

54. Encontré este pasaje en los fragmentos de la obra de Henry Vaughan *Lumen de Lumine* publicados en el *Hermetisches ABC vom Stein der Weisen* III, Berlin, 1779, p. 157.

55. Véanse más detalles en mi libro *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, 1996, pp. 285-290.

profundidades, una autolimitación de su esencia en sí misma; según esta teoría, la única que deja realmente espacio y contenido a una posible creación de la nada. Sólo allí donde Dios se retira «de sí mismo a sí mismo» (como dice la formulación común a muchos cabalistas), puede él producir algo que no sea la misma esencia y ser divinos. En este sentido se da un acto por el que Dios renuncia a algo de sí mismo, aunque tan sólo sea en alguna manera a un punto de sí mismo. Ese «punto» en el ser divino al que se refiere este acto de autorrenuncia sería el verdadero espacio místico primordial de toda la creación y todos los procesos del mundo. Los cabalistas englobaban en un símbolo nuevo y básico, que más tarde habría de ocupar un lugar central en la historia del pensamiento de los místicos judíos posteriores, el posible contenido de lo que pueda significar la creación de la nada. La nada aparece en un acto de autolimitación de la esencia divina que, en vez de obrar hacia afuera en su primer acto, más bien se repliega sobre sí misma. Éste es el acto en que es producida la nada.

No se les ocultaba a los cabalistas la difícil osadía de esta aparente paradoja, puesto que esta concepción de un Dios que se autolimita a sí mismo para dejar sitio a la creación se oponía frontalmente a la concepción que abomina de cualquier supuesto movimiento en Dios. No en vano el Dios eternamente inmóvil es parte integrante de la preciada herencia de toda teología. La nueva concepción sólo podía ganar terreno entrando en conflicto abierto con esta visión ortodoxa. Ahora bien, es cierto que la formulación ortodoxa de un Dios inmóvil tiene su origen más en Aristóteles que en la revelación bíblica, que de ese pretendido Dios inmóvil sabe menos de lo deseable por los teólogos. Los místicos siempre han expresado sus dudas sobre este principio, pues aun allí donde lo afirmaron, lo hicieron reinterpretándolo de tal manera que al final resultara siempre algo distinto. Y en último término, la concepción bíblica de un Dios vivo es incompatible con la de un Dios inmóvil. Tan sólo con el dominio del pensamiento griego sobre el pensamiento bíblico monoteísta pudo prosperar esa doctrina.

En la idea del *tsimtsum* se nos lega una expresión extremadamente atrevida del movimiento profundo en Dios mismo. Únicamente con ella les pareció posible a los cabalistas posteriores mantener una visión del mundo en la que las cosas existieran fuera de la esencia divina. Con otras palabras, el *tsimtsum* expresa la única determinación mediante la cual el discurso de la absoluta libertad de Dios en la creación, tal como lo hemos presentado al iniciar estas páginas, puede siquiera empezar a tener sentido. El *tsimtsum* es propiamente el contenido de esa libertad, es decir, de la libertad de limitar, aunque

sea en un mero punto, la infinita plenitud de su esencia. El primer acto de la creación no puede ser, por tanto, un salir de Dios de sí mismo hacia fuera, como en alguna manera dice la formulación tomista de la *processio dei ad extra*, que mencionamos al principio; más bien lo que crea la condición de posibilidad *a priori* del mundo debe ser un entrar Dios *en sí mismo*. Ciertamente, en aquel espacio primordial creado por el acto del *tsimtsum*, Dios irradiaba un rayo de la emanación de su luz. La creación es y sigue siendo en todos sus estadios también emanación, irradiación, pero al mismo tiempo es, también en cada uno de sus estadios, un continuado autorreplegarse y autocontenerse de lo divino. Pues si aquel *tsimtsum*, aquella limitación de Dios en sí mismo, no fuera continuada, únicamente quedaría Dios solo otra vez. Si cesara el *tsimtsum* desaparecería *eo ipso* todo ser fuera de la divinidad. Por consiguiente, todo ser que surge tras el *tsimtsum* encierra una honda dialéctica: por todas partes la nada originada por el *tsimtsum* se inscribe dentro del ser. Nada hay que sea puro ser y nada hay que sea puro no-ser. Todo lo que existe resulta del doble movimiento por el que Dios se concentra en sí mismo y sin embargo simultáneamente irradia algo de su ser. Ambos procesos no son separables uno de otro y se condicionan mutuamente. El proceso de emanación, que participa a todo ser algo de lo divino, está limitado en todos los niveles de cada escalón por el repliegue de Dios en sí mismo. La productividad divina se expresa hasta el ínfimo escalón en la jerarquía del ser en oleadas siempre renovadas de ese entrar-en-sí y ese salir-de-sí. Con lo cual, aquí se daba la posibilidad al menos de una concepción teísta de la creación dentro del estricto pensamiento místico judío. Donde la esencia de Dios ya no está, porque se ha retirado, puede concebirse la nada como un residuo, un resto de tal ser. Y de hecho esta interpretación ha sido defendida a menudo en la cábala luriana. Pero tampoco faltó en ella desde el principio la reinterpretación mística, que no concebía el residuo de ser del *En-sof* en ese espacio originario como una nada en sentido literal, sino como un ser inauditamente pleno, aunque ya no idéntico con el ser de la sustancia divina. Naturalmente, los cabalistas que estaban interesados en una interpretación claramente teísta despreciaban esta reinterpretación y enseñaban, como, por ejemplo, Emanuel Chaj Ricci en Italia, que la existencia de una verdadera creación de la nada en sentido estricto únicamente es concebible al precio de asumir la paradoja que subyace en la teoría del *tsimtsum*[56]. Sólo así existe un ser

56. Ricchi, en *Joscher lebab*, Amsterdam, 1737, fol. 11b, dice: «Después de que él [Dios] ha hecho sitio a los mundos mediante el *tsimtsum* y la irradiación [del rayo de *En-Sof*], manifestó en su omnipotencia algo de sí mismo al crear de la nada en ese espacio originario el ser que existe, con el cual casi llenó enseguida todo aquel espacio originario».

verdaderamente creado, pero que, a cambio, está preso de la nada en todo momento.

Ambas intuiciones recorren, una junto a la otra, la historia de la cábala: la de la nada mística, que es Dios mismo, y la de la salvación de la creación de la nada en la precisa interpretación de la tradición.

El discurso místico sobre la creación de la nada que aquí hemos presentado experimentó todavía un giro posterior, del que debemos hacer mención para concluir. Los cabalistas dieron a la doctrina aristotélica de los tres principios del ser una peculiar interpretación. Todas las cosas tienen materia, forma y no-ser, dice Aristóteles. Ese tercer principio, la *Steresis,* significa: no todo lo que una cosa puede llegar a ser según su naturaleza, lo es ya. Hay una sucesión de formas y cada forma realiza algo de aquello que la materia puede llegar a ser. No todo puede convertirse en todo. Un trozo de madera no puede llegar a ser un hierro, pero sí una tabla o, más elaborado, una figura tallada. Cada cosa sólo puede llegar a ser lo que está en las leyes de su forma. Por lo tanto, en cada cosa, además de su materia y de la forma ya realizada en ella, está la forma aún no realizada. Esto es lo que quiere expresar el término aristotélico de la privación. Los cabalistas, sin embargo, han interpretado ese no-ser precisamente como la nada inscrita en cada cosa. Allí donde las formas informan la materia, es decir, en cada proceso vivo, en cada transformación, también aflora conjuntamente la nada[57]. En cada algo hay inscrito también un abismo. Ningún ser es pleno; todos están incompletos y quebrados por naturaleza. De ese contacto continuo y siempre renovado con la nada proviene la creación continuada, el siempre renovado milagro del inicio. Es el místico, y en particular el verdadero orante, quien «devuelve cada cosa a su nada»[58]; quien penetra hasta la verdadera raíz de todo ser, que está fundado en la nada divina, y como han dicho los místicos haciendo atrevido uso de una palabra talmúdica[59]: «Mayor es el último milagro que el primero».

El ser, que aquí sale de la nada, proviene en realidad del residuo que la sustancia deja tras de sí en su retirada dentro de sí misma. También Jakob Emden declara el *tsimtsum* la única posibilidad de pensar una creación de la nada, en su obra *Mitpachat sefarim*, 1769; véase la edición de Lemberg, 1870, p. 51.

57. La reinterpretación mística de la doctrina aristotélica de la *Steresis* se encuentra formulada con la máxima precisión en Azriel de Girona, en quien la especulación sobre la nada encontró también sus más radicales formulaciones, ya en los inicios de la cábala española. Esa reinterpretación aparece, por ejemplo, con gran relieve en las tesis sobre el sentido místico de la oración, tomadas de un manuscrito parisino, que he publicado en el *Gedenkbuch für S. Klein und A. Gulak*, pp. 215-216. De ahí arranca una línea directa hasta las exposiciones hasídicas de la misma tendencia que llenan los escritos del rabino Baer de Meseritsch y sus discípulos a finales del siglo XVIII.

58. La formulación es de Azriel en el § 9 de las tesis ya citadas.

59. *Ta 'anith*, 24a.

REVELACIÓN Y TRADICIÓN, CATEGORÍAS RELIGIOSAS DEL JUDAÍSMO

1

Tal como se ha ido configurando en formas históricas estables, el judaísmo es considerado con razón en la historia de las religiones como un representante clásico de la modalidad tradicionalista de religión. Para nuestro propósito es indiferente que ello se considere una ventaja o un inconveniente. No queremos valorar sino comprender. Lo que ha significado, y en gran medida todavía significa, la Tradición en el acervo judío ciertamente merece en verdad nuestra atención, si pretendemos discutir la función de lo creador y espontáneo frente al elemento receptivo en el acervo de la humanidad. Pues aquello que guía al hombre y puede hacerle guía de su propia vida depende obviamente de la representación que se haga de su posición en el mundo o en el conjunto de su biografía. La discusión sobre el sentido de la Tradición es una de las perspectivas más iluminadoras para abordar el tema que nos convoca en estas jornadas. Si bien la Tradición ocupa un puesto central en cualquier grupo humano, también es perceptible el momento creador que está inscrito en cada Tradición, en la interacción viva de quien da con quien recibe. Lo que aquí tratamos de comprender es cómo se articula lo receptivo y lo espontáneo, cómo se incorpora lo nuevo al flujo perpetuo de la Tradición en la trasmisión del patrimonio por cada generación a la siguiente.

Al iniciar estas consideraciones me ha parecido oportuno, para marcar el clima por así decirlo, narrar la pequeña historia que cuenta el *Talmud*, no sin un cierto guiño humorístico, sobre Moisés y el rabino Akiba. Hemos de notar que Akiba, un ignorante pastor, llegó a ser uno de los mayores sabios de su generación y murió mártir en

la persecución de Adriano. En la historia del judaísmo es precisamente uno de los representantes más significativos del concepto de Tradición cuyas implicaciones y fundamentos espirituales tratamos de clarificar en estas páginas. Él contribuyó, más que ningún otro gran maestro del judaísmo, a que el judaísmo rabínico cristalizase en un sistema religioso dotado de una vitalidad y tesón capaces de resistir avatares catastróficos. Cien años después de su muerte se contaba de él lo siguiente:

> Cuando Moisés subió a lo alto [para recibir la Torá] se encontró al Santo, alabado sea él, sentado tejiendo guirnaldas [o coronas] para las letras. Entonces habló así ante el Altísimo: Señor del mundo, ¿quién te retiene? [lo que significa: ¿Por qué no te bastan las letras tal como son, de forma que les tengas que añadir coronas, esto es, esos pequeños rasgos que se encuentran en algunas letras de los rollos de la Torá?] Y él contestó: Hay un hombre, que existirá tras muchas generaciones, de nombre Yosef ben Arika; él será el primero que proclamará un sin fin de doctrinas sobre cada una de estas pequeñas tildes. Rogó: Señor del mundo, muéstramelo. Date la vuelta, contestó el Señor. Y fue y se sentó detrás de la octava fila [de discípulos de Akiba]. Pero no entendió nada de lo que explicaba. Entonces decayó su ánimo [es decir, quedó confundido porque no era capaz de seguir las explicaciones sobre la Torá que él mismo había entregado]. Pero cuando el maestro llegó a un punto en que los discípulos le preguntaron de dónde sabía él aquello, les contestó que era una doctrina entregada a Moisés en el Sinaí. Con esto se tranquilizó su ánimo. Entonces Moisés se volvió al Altísimo, alabado sea, y habló ante él: Señor del mundo, ¿y contando con un hombre así, has entregado la Torá por medio de mi humilde persona? Él contestó: Calla, así está escrito en mi plan. A lo cual replicó: Señor del mundo, me has mostrado su saber de la Torá; muéstrame también su recompensa. Y el Señor habló: Vuélvete. Se volvió y vio cómo se pesaba su carne en el banco de carnicero [su carne fue rasgada por los tormentos del verdugo]. Habló delante del Señor: Señor del mundo, ¿ésta es la Torá y ésta su recompensa? Pero el Señor contestó: Calla, así está escrito en mi plan[1].

Esta historia, no desprovista de grandeza, contiene *in nuce* mucha de la problemática que nos va a ocupar. Si queremos abordar el problema de la Tradición, hemos de distinguir previamente la pregunta histórica, cómo es que se ha llegado a la formación de una Tradición revestida de dignidad religiosa, de la otra pregunta, cómo fue entendida esa Tradición, una vez aceptada como fenómeno religioso. Como sucede siempre en el proceso de consolidación de los

1. *Menakot* 29b.

sistemas religiosos, una vez que el fenómeno de la Tradición goza de reconocimiento los fieles descartan naturalmente la pregunta histórica. Pero para el historiador sigue siendo fundamental. Es verdad que desea comprender el sentido que albergan los presupuestos conceptuales de los fieles, pero no por eso está atado a las afirmaciones ficticias respecto a sus orígenes, que los velan, por así decir. Históricamente, la Tradición, como un aspecto peculiar de la revelación, es un producto del proceso en el que se estableció el judaísmo rabínico, entre los siglos IV y III antes de Cristo y el siglo II de la era cristiana. En las religiones, el supuesto fundamental de una revelación divina se refiere originaria y naturalmente a una comunicación concreta de la divinidad, con un contenido objetivo y expresable en palabras. Nunca se les pasó por la mente a los portadores de esa revelación negar o limitar el carácter concreto y bien delimitado del contenido de la comunicación recibida por ellos. Aun cuando esa revelación, como sucede en el judaísmo, se guarde en una escritura sagrada, y se reconozca a ésta el carácter revelado, esta escritura sigue conteniendo originariamente una comunicación concreta y un contenido objetivo y nada más.

Ahora bien, en la medida en que se va imponiendo la autoridad de esa revelación y de su formulación escrita, se inicia una transformación esencial. En algún momento cambiarán las circunstancias históricas y exigirán una aplicación de esa comunicación que se reconoce normativa a las nuevas y mudadas circunstancias. Además, por otra parte, el elemento de espontaneidad de la productividad humana, que se apropia de esa comunicación, amplía sus fronteras iniciales. Así se genera Tradición en el sentido de una comprensión de la eficacia de la palabra en cada una de las diferentes circunstancias concretas que la sociedad así constituida va encontrando. Se inicia un proceso en el cual ya no sólo es importante la cuestión de proteger la revelación como comunicación concreta y transmitirla de generación en generación, una empresa ya casi imposible por sí misma, sino que también aparece con creciente urgencia la cuestión de si esa revelación se puede aplicar y cómo. Con lo cual, ya se ha infiltrado el elemento espontáneo en la Tradición que se va formando. Puede suceder que más adelante, en el curso de esa renovada productividad humana, se amplíe incluso el ámbito de la escritura incorporando nuevas comunicaciones a las antiguas y generándose así una especie de tierra de nadie entre lo que pertenece propiamente a la revelación original y lo que es propio de la Tradición añadida. Así ha sucedido, por ejemplo, en el judaísmo, cuando junto a la Torá, inicialmente el único escrito que reivindicaba un carácter revelado, se recopilaron otros escritos del canon bíblico que fueron incorpo-

rados al ámbito de la Tradición y más adelante figuraban como expresión escrita de la Tradición. Con posterioridad las fronteras se desplazaron con frecuencia, de modo que el canon mismo se invistió del carácter de escritura sagrada, frente a la Tradición, en la cual también tuvieron lugar a su vez estos procesos de diferenciación entre la expresión oral y escrita de la Tradición. Molitor ha analizado con solvencia esta problemática de la Tradición oral y escrita:

> La escritura fija el tiempo que comprende, que en sí es un continuo flujo, y dota de rasgos fijos e imperecederos al fugaz eco de la palabra, como en un eterno presente; en este sentido, es el medio más ventajoso y seguro para cualquier transmisión. Pero aun cuando la escritura, por su mayor fidelidad y fiabilidad (ya que con ella son más difíciles las desviaciones), gana la delantera a la transmisión oral, con todo, cada formulación escrita no es más que una imagen genérica de la realidad, a la que faltan por completo las determinaciones concretas y las especificaciones individuales que forman parte de la vida; y por consiguiente está expuesta a todo tipo de malas interpretaciones. Por todo ello, la palabra pronunciada oralmente, así como la aplicación práctica y la vida, debieran ser compañeras y traductoras inseparables de la palabra escrita; de no ser así, la palabra escrita es un concepto muerto y abstracto, vacío de emotividad, porque carece de toda vitalidad y contenido concreto.
>
> En estos tiempos recientes en que la reflexión amenaza con tragarse la vida entera, en que se ha creído posible reducir todo a una ciencia conceptual muerta y abstracta, y educar a los hombres mediante la pura teoría, se ha desquiciado por completo aquella antigua interdependencia y relación entre escritura y palabra, entre teoría y práctica, dada en la naturaleza de las cosas. Al encerrar todo lo práctico en una teoría y fijar todo lo heredado oralmente en la escritura, al no haber dejado nada a la vida, se ha perdido la verdadera teoría junto con la praxis de la vida. En el mundo antiguo, dado que el hombre estaba situado en un tejido de relaciones mucho más sencillo y natural, también le era posible observar con mucha mayor justeza la relación natural de la escritura con la palabra, de la teoría con la aplicación concreta[2].

El proceso a que apuntamos tuvo lugar en el judaísmo en la época del segundo Templo, y para nuestro propósito no es relevante si la promulgación de la Torá, como Ley revelada, se remontaba al comienzo de los tiempos o había tenido lugar en épocas más cercanas. En la enorme fermentación que las nuevas circunstancias, sobre todo la irrupción del mundo helénico, supusieron para aquella comunidad originalmente teocrática que reconocía a la Torá y en

2. F. J. Molitor, *Philosophie der Geschichte oder Über die Tradition* I, ²1857, p. 4.

la cual se formó el judaísmo como fenómeno histórico en confrontación con otros muchos, la Tradición cobra creciente relieve como nuevo valor religioso y como categoría del pensamiento religioso. Será el medio en que descarguen y se expresen tantas fuerzas creadoras. A la Torá escrita se la añade la Tradición, que a partir del siglo I de nuestra era será llamada «Torá oral». Esta Tradición no es simplemente la suma de los bienes culturales que la comunidad posee y trasmite a los descendientes. Es una parte específicamente selecta de ese acervo cultural, que será ensalzada y revestida de autoridad religiosa. Declara que determinadas cosas, formulaciones o perspectivas son Torá, y con ello las vincula con la revelación. Pero también pone en cuestión con ello el sentido originario de revelación como un ámbito de asertos claramente acotado, único y positivamente dado; y pone en marcha un proceso tan fructífero como imprevisible que es de la máxima importancia para la problemática religiosa del concepto de Tradición.

En principio parecía como si ambas, la Torá escrita y la Torá oral, se nos ofrecieran una junto a otra; como si en la revelación misma hubiera dos fuentes distintas de autoridad: una que pudo verterse por escrito, y otra que sólo podía o debía transmitirse oralmente mediante la palabra viva. Pero esta situación no duró mucho, como pronto veremos. Esta Torá oral es aquella de la que, al comienzo de los *Dichos de los Padres*, se dice en la *Misná*: «Moisés recibió la Torá en el Sinaí y se la transmitió a Josué, Josué a los ancianos, los ancianos a los profetas, y los profetas se la transmitieron a los hombres de la Gran Sinagoga». De la Gran Sinagoga se dice que fue un grupo que en la era del dominio persa dirigió largo tiempo la vida de la comunidad a la vuelta del exilio. Ese nebuloso grupo en la historia judía puede que fuera en realidad una construcción histórica que generaciones muy posteriores elaboraron a partir de los últimos relatos bíblicos que encontraron en los libros de *Esdras* y *Nehemías* sobre el orden de las cosas en Judea. No sabemos si el concepto dogmático de la Torá oral se remonta a la misma época en la que se sitúa a este grupo, aunque sí parece remontarse a esa época el concepto y expresión de una «cerca alrededor de la Torá» de medidas preventivas que aseguren el cumplimiento de la Torá. En todo caso, la expresión «Torá oral» es ya moneda corriente en el primer siglo de nuestra era.

El contenido y alcance de tan importante concepto ha oscilado, ampliándose a medida que se iba progresivamente consolidando el judaísmo rabínico. Al principio, esa Tradición que se presentaba como Torá sólo comprendía formulaciones o determinaciones que no estaban contenidas en la Torá escrita, la accesible a cualquiera;

por lo demás era indiferente si Moisés mismo había recibido oralmente esa Torá ahora escrita y luego la había transcrito, o si, por así decirlo, le había sido dictada de un ejemplar celestial preexistente; ambas opiniones tienen sus defensores en la literatura rabínica y apócrifa. Con el paso de las generaciones se difundieron muchas formulaciones etiquetadas como «Halajá a Moisés desde el Sinaí»[3]. Pero muy pronto se amplió el ámbito de aplicación del concepto. Todo lo que los doctores de la Ley comentaban, lo que se transmitía en las escuelas —fuera jurídico, histórico, ético u homilético— fue plantado en el fructífero suelo de la Tradición, que por ello se convirtió en un ingente fenómeno de vitalidad espiritual.

Me acabo de referir a los «doctores de la Ley», escribas o versados en la Escritura (*Schriftgelehrte*), y con ello llegamos al punto crucial para comprender la relación de la Torá nueva y oral con la Torá recibida y escrita. Nace la preocupación por una comprensión más y más precisa de la Escritura, lo que la convierte en objeto de la investigación, del penetrar (en hebreo: *Midrash*) exegético en sus implicaciones. La Torá oral no corre ya simplemente paralela a la escrita, sino que se intentará deducirla e interpretarla de la Escritura. El objeto de la Torá oral es el desarrollo de verdades, dichos o hechos dados o encerrados en la revelación. Con lo cual nace un nuevo tipo de hombre religioso, que en la historia de la religión y no sin razón ha provocado tanta admiración como rechazo y desprecio.

El doctor de la Ley ya no concibe la revelación como algo singular, claramente perfilado, sino como algo infinitamente feraz que necesita ser cavado y excavado permanentemente: «Dale vueltas y vueltas, pues todo está en ella». El éxito de los doctores de la Ley en la elaboración de una Tradición que sin embargo se funda en la Torá y florece a partir de ella es un caso ejemplar de espontaneidad en la receptividad. Son guías porque se saben guiados. A partir de la Tradición religiosa crean algo nuevo que también revisten de dignidad religiosa: el comentario. Que, para ser correctamente entendida y adecuadamente aplicada a las circunstancias, la revelación requiera un comentario es la tesis religiosa implícita en el fenómeno de los «doctores de la Ley» y en la Tradición inaugurada por ellos en el judaísmo. Pero tal tesis no es en absoluto axiomática ni evidente. Que esa interna regulación en el desarrollo del concepto de revelación se dé también en otras religiones que acatan la autoridad de una revelación muestra que el fenómeno que aquí describimos es de interés general en la fenomenología de las religiones. El que se haya

3. Véase la recopilación de esas formulaciones en Wilhelm Bacher, *Tradition und Tradenten*, Leipzig, 1914, pp. 33-46.

dado en el judaísmo con tal agudeza y consecuencia y haya sido tan reflexionado por sus portadores hace su consideración especialmente clarificadora y fecunda.

Los esfuerzos de los doctores de la Ley por incorporar todos los ámbitos de la vida en la ya floreciente Tradición basada en el *Midrash*, según las fuentes judías se distribuyen en dos categorías, Halajá y Haggadá. Halajá significa literalmente norma o regla por la que uno se rige, es decir, una aserción sobre modos de comportamiento en el sentido de las prescripciones legales de la Torá o de sus aplicaciones, tal como fueron fijadas por la Tradición. Haggadá es literalmente «afirmación», es decir, afirmación de la Escritura que a los doctores que en ella profundizan les dice algo que transciende la primera lectura literal[4]. En sentido estricto se denominan así las afirmaciones que atañen a la parte no legislativa de la Torá y en las cuales, puesto que no afectaban a ningún aspecto de la aplicación de la Ley a la vida concreta, la exégesis gozaba de mayor libertad. De hecho, el reconocimiento del elemento haggádico de la Tradición rabínica tuvo que superar no pocas dificultades en un proceso, en cuyos detalles no necesitamos entrar ahora en relación con nuestro tema. En resumidas cuentas, Tradición en el sentido de Torá oral es, pues, algo en que se trata de todo lo que afecte a la vida del judío a la luz de la revelación, sean relaciones de tipo normativo, de la Halajá o de la Haggadá, que atañen al libre desarrollo de la vida y su fundamento en las fuentes de la revelación.

Naturalmente saltan a la vista de los historiadores de la religión los marcados paralelismos con el *concepto católico de Tradición*, que conoce igualmente una Tradición oral de labios divinos —*verba divina non scripta*— en sus aspectos más luminosos y oscuros. Predomina también la doctrina de que ante Dios el presente y el pasado se unen como algo vivo en la Tradición. «Quien rechace la Tradición, sea anatema», como condena un anatema del VII Concilio. Obviamente *esta* Tradición de la Iglesia se suma a la revelación cristiana, como la rabínica a la revelación sinaítica. Pero, estructuralmente, el *fenómeno* como tal es el mismo.

Con el *Midrash*, que comentaba la Escritura, primero libremente y más tarde ateniéndose a reglas y principios, muy fijos en el caso de la exégesis de la Halajá, notablemente más libres en la exégesis haggádica, y presentaba las opiniones de los doctores de la Ley, que pronto se agruparon en escuelas, como desarrollo de lo que la escritura *implícitamente* contenía, se inicia un proceso que empapa y

4. Sobre este sentido del término, véase W. Bacher, *Die Aggada der Tanaiten* I, 2.ª ed., pp. 450-475.

transforma toda la Tradición. Ya no son únicamente las formulaciones de origen inmemorial, temerosamente custodiadas, las que reclaman ser parte de la Tradición, sino también las investigaciones mismas de los sabios sobre la Escritura. El deseo de continuidad histórica, de vinculación con la autoridad del origen de la revelación, que está en la esencia de lo tradicional, se satisface aquí mediante construcciones históricas sobre cuyo carácter ficticio no puede caber la menor duda. Sin embargo a la conciencia creyente le parecían plausibles o aceptables apoyos para una certificación externa, porque la verdadera certificación o aval provenía de ámbitos bien distintos: de la modificación en la concepción de la naturaleza misma de la revelación y su eterna e inagotable feracidad. En esa ficción histórica es especialmente notable cómo se transmite la frase arriba citada de los *Dichos de los Padres*, la metamorfosis de los profetas en puntales de la Tradición; un proceso muy característico, aunque visto con ojos de hoy altamente paradójico: originariamente se refería a los últimos profetas, Ageo, Zacarías y Malaquías, a los que la perspectiva de la ininterrumpida cadena de la Tradición les asigna una especial importancia[5], porque a esos últimos profetas se les consideraba simultáneamente, y no sin buenas razones, como los primeros doctores de la Ley y «hombres de la Gran Sinagoga». Pero con ello se ha enrolado también a los antiguos profetas como eslabones intermedios de la Tradición, que sin ellos hubiera discurrido por entero invisible.

Esta extrapolación de los portadores históricos de la Tradición de la Torá oral más allá del círculo de los doctores de la Ley alentó el nacimiento de una doctrina que luego será defendida en mil sagaces formulaciones en los escritos talmúdicos: que en el fondo todo el contenido de la Torá oral, que se elabora de la Tradición de los doctores, tiene el mismo origen que la Torá escrita y por tanto ha sido conocida básicamente desde siempre, como dice la frase ya citada. Detrás de esta construcción ficticia, cuyos detalles no nos interesan ahora, se trasluce una actitud religiosa tan interesante como rica en consecuencias. Es esa concreta concepción del carácter de la revelación que incluye en ella el comentario como santa Tradición sobre su sentido. Con ella quedaba abierta la vía que habría de llevar, con un alto grado de lógica interna, a postular *tesis místicas sobre el carácter de la revelación* y de la Tradición.

Llegados a este punto nos enfrentamos a una considerable tensión, la que existe entre el proceso real de gestación de la Tradición y la interpretación de ese proceso en la conciencia religiosa de los

5. Véase W. Bacher, *Tradition und Tradenten*, pp. 27-31.

mismos doctores de la Ley. Me refiero a la tensión entre la floreciente producción de las escuelas en las cuales se investiga la escritura cada vez con mayor detalle —una aportación espontánea de cada generación, que por su parte y en la medida en que sea a su vez trasmitida a los descendientes se investirá de la autoridad de los grandes maestros y de la Tradición— y aquella aspiración a propugnar como dogma el carácter también revelado de la Torá oral. La pretensión era que en resumidas cuentas todo estaba ya de alguna manera en la revelación, e incluso más: que no sólo estaba contenida en ella, sino que en un estrato de la revelación no sujeto al tiempo, en el que por así decirlo se congregaban todas las sucesivas generaciones, todo lo trasmitido oralmente le debía haber sido explicitado ya al mismo Moisés como primer y más completo receptor de la Torá. El esfuerzo de cada generación en su aportación a la Tradición se proyecta hacia atrás a un eterno presente de la revelación del Sinaí. Naturalmente, es éste un proceso que ya nada tiene en común con el concepto de revelación con el que abríamos el capítulo, esto es, como una comunicación en sí misma clara y comprensible de un contenido bien determinado. Según este nuevo concepto de revelación, ésta comprende ya en sí todo lo que se pueda decir legítimamente en algún momento sobre su sentido e interpretación. La patente absurdidez de la pretensión desvela hasta qué punto es serio el presupuesto de naturaleza religiosa que la sustenta, ya que no retrocede ni ante las más extravagantes formulaciones. En los cuarenta días que Moisés pasó en el Sinaí, según Éxodo 34,28, aprendió la Torá con todas sus implicaciones. El rabino Josua ben Levi, un maestro palestino del siglo III, ha dicho: «Escritura, Misná, Talmud y Haggadá, incluso lo que un discípulo precoz vaya a proponer un día ante su maestro, todo le fue ya dicho a Moisés en el Sinaí»[6]. Estas frases son muy significativas para nuestro contexto. Absolutizan el concepto de Tradición; si bien el sentido de la revelación se despliega en el tiempo histórico, ello sucede porque en un estrato fuera del tiempo ya ha sido incorporado todo lo que puede llegarse a conocer. Desembocamos en un supuesto sobre la naturaleza de la verdad, que es característico del judaísmo rabínico, y quizá de toda concepción tradicionalista de la religión: la verdad está dada y fijada una vez para siempre. En el fondo, sólo requiere ser trasmitida. La originalidad del investigador tiene un doble rostro: su espontaneidad despliega y aclara lo que nos llega trasmitido desde el Sinaí; bien aquello que siempre ha sido conocido, bien aquello que había caído en el olvido y debe sernos recordado. El esfuerzo de quien busca la

6. *Midrash Tankumá*, ed. Buber, II, fol. 60a, 58b.

verdad no consiste en inventarse algo, más bien en insertarse en la continuidad de la Tradición de la divina palabra y desarrollar en relación con su época actual aquello que a él le llega de esa continuidad. Uno de los autores clásicos de la literatura hasídica, Efraim de Sedylkov, dice:

> Hasta que los sabios [los doctores de la Ley] no la investigan, no está de la Torá más que una mitad, hasta que por sus investigaciones se convierte la Torá en un libro completo. Pues en cada generación la Torá es investigada [interpretada] según las necesidades de esa generación, y Dios ilumina los ojos de los sabios de la correspondiente generación [para que ellos] en su Torá perciban lo conveniente [para ellos][7].

En otras palabras: es el comentario, y no el sistema conceptual, la forma legítima bajo la que puede desarrollarse la verdad. Para el tipo de producción que encontramos en la literatura judía éste es un lema con una gran importancia práctica. La verdad debe desplegarse desde un texto en el que está precontenida. Sobre cómo haya que pensar ese estar precontenida, tendremos que hablar bastante aún. En todo caso, hay que extraerla del texto. Así el comentario se convirtió en la forma característica del pensamiento judío sobre la verdad, de lo que podríamos llamar el genio rabínico. Por influjo del pensamiento griego el judaísmo también ha conocido intentos y construcciones sistemáticas. Pero su vitalidad más característica se da allí donde se comentan los textos sagrados, por muy extravagantes que al lector crítico de hoy le parezcan quizá esos comentarios o incluso aquella idea misma de texto. Contrasta la humildad ante el texto, fundada en el supuesto de que ya está allí todo, con la presunción inaudita de querer imponer la verdad a los viejos textos. El comentarista, que en sentido estricto es el doctor de la Ley, tiene siempre algo de ambas actitudes.

Para entender el comentario, una mirada a una página del *Talmud* babilónico ya nos transmite, transcendiendo los siglos, su verdadero carácter de diálogo de discípulos, como dijo Rosenzweig: una línea de texto en el centro de la gran página en folio, enmarcada a derecha e izquierda por comentarios de todas las épocas.

La Tradición como fuerza viva despierta con su desarrollo otro problema ulterior. Lo que originariamente se pensaba unitario, cerrado en sí mismo, libre de contradicciones, se convierte con el tiempo en algo polifacético, diverso, rico en contradicciones. Lo que la

7. *Degel Makné Efrayim*, 1808, fol. 3a.

Tradición abarca y con la máxima libertad afirma es precisamente esa riqueza en contradicciones, esa polifonía de opiniones que han de hacerse oír. Las posibilidades de interpretar la Torá son múltiples y la aspiración de la Tradición es precisamente recogerlas exhaustivamente[8]. Custodia las opiniones contradictorias con una seriedad e impavidez sorprendentes, como si nunca se pudiera asegurar que la doctrina rechazada en un momento no pudiera convertirse en otro momento en piedra angular de todo un nuevo edificio. En la Tradición judía se otorga gran respeto a las opiniones de las escuelas de Hillel y Sammai, dos maestros que vivieron pocos años antes de Jesús. Sus contrapuestas opiniones sobre cuestiones teóricas y prácticas serán recogidas y codificadas con sumo cuidado en el *Talmud*, aunque rija la norma de que en cuestiones de aplicación de la Ley hay que decidir en el sentido de la escuela de Hillel. Pero el cuidado con que se registra la opinión rechazada en nada desmerece a aquel con que se detalla la opinión vencedora. Los talmudistas no establecieron ninguna regla conclusiva sobre la unidad de esas contraposiciones, sobre su relación dialéctica en el seno de la Tradición. Habrá que esperar a los cabalistas posteriores, uno de los cuales proclamó la tesis tan repetida después y tan sorprendente a primera vista, de que en los tiempos mesiánicos la Halajá se decidirá conforme al punto de vista ahora rechazado de la escuela de Sammai, y que esa opinión sobre el sentido y la aplicación de la Torá, inaceptable en un determinado estadio del mundo, anticipa en realidad un estadio mesiánico en el cual tiene su legítimo lugar, con lo cual se sella la unidad de una doctrina tal que abarca todo el conjunto[9].

Esto supuesto, la Tradición atañe a la realización, a la plenitud de la divina tarea marcada en la revelación que exige aplicación, explicación y decisión; al mismo tiempo es de hecho «un verdadero crecimiento y despliegue de dentro afuera». Constituye un organismo vivo, cuya autoridad religiosa se afirma con la máxima fuerza posible dentro de esa forma de pensamiento. Nada proclama mejor esa autoridad, la autoridad del comentario sobre el autor, que la

8. Del rabino Meïr se dice en el tratado *Erubin* 13b: «Él declaró limpio lo impuro y lo explicó, y también declaró impuro lo limpio, y lo explicó» (precisamente para obligar a los doctores de la Escritura a repensar hasta el último detalle los problemas antes de dictar una solución). De su discípulo Symmachos se cuenta allí que encontraba 48 motivos de limpieza en cada objeto impuro y 48 motivos de impureza en cada objeto puro. En el mismo contexto el *Talmud* reseña con toda sobriedad incluso la tradición, especialmente inquietante para un alma devota, de que en Jabne había un discípulo tan agudo de mente que era capaz de aducir 150 motivos por los que un animal reptante era puro... ¡algo expresa e indudablemente prohibido en la Torá!

9. El primer defensor de esta tesis parece haber sido Moses Graf en Praga; véase su *Va-yajel Moshé*, Dessau, 1699, fols. 45b y 54a.

historia del horno de los Aknai que narra el *Talmud*. El rabino Eliezer ben Hircan y los doctores de la Ley disputaban sobre si ese horno, que tenía una peculiar construcción, era capaz o no de impureza en el sentido de la Torá. Al final, y contra la opinión del rabino Eliezer, lo declararon por mayoría capaz de impureza. Y a renglón seguido el relato talmúdico añade, en lo que se ha convertido en uno de los pasajes más célebres de la literatura judía:

> En aquel día adujo el rabino Eliezer todas las objeciones del mundo; pero no se las aceptaron. Por lo cual él dijo: Si la Halajá [la decisión recta] es como yo [digo], quiera confirmarlo este algarrobo. Y el algarrobo retrocedió cien codos de su lugar; muchos dicen: cuatrocientos codos. Le replicaron: De un algarrobo no se saca ninguna prueba. A lo que replicó: Si la Halajá es como yo [digo], quiera confirmarlo este curso de agua. Y el curso de agua retrocedió. Le replicaron: De un curso de agua no se saca ninguna prueba. A lo que replicó: Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo las paredes de esta escuela. Y las paredes se inclinaron y amenazaban con derrumbarse. Mas el rabino Josua las increpó y dijo: Si los doctores pelean entre ellos sobre la Halajá, ¡eso a vosotras no os concierne! Por lo cual no se derrumbaron, en honor del rabino Josua, pero tampoco se pusieron derechas, en honor del rabino Eliezer; y todavía hoy están torcidas. A lo que replicó: Si la Halajá es como yo, quieran confirmarlo desde el cielo. Y retumbó una voz del cielo y dijo: ¿Qué tenéis contra el rabino Eliezer? La Halajá es siempre como él [dice]. Entonces se puso en pie el rabino Josua y sentenció [*Deuteronomio* 30,12]: Ella no está en el cielo. ¿Qué quiere decir que ella no está en el cielo? El rabino Jirmeia contestó: La Torá ya se nos ha dado desde el monte Sinaí [y entonces ya no está en el cielo]. Ya no prestamos atención a ninguna voz del cielo, pues ya en el monte Sinaí lo has escrito tú en la Torá [Éx 23,2]: Ha de decidirse por mayoría. El rabino Natán encontró al profeta Elías y le preguntó qué había hecho el Santo, alabado sea, en esa hora. Y él contestó: Él rezongó y dijo: Mis hijos me han vencido, mis hijos me han vencido[10].

Por supuesto, la pregunta sigue en pie: en esta concepción de la Tradición, ¿conserva ésta su frescura o se momifica en el alejandrinismo y pierde su capacidad orgánica de crecer cuando se la sobrecarga?, ¿en qué punto del camino acecha la decadencia que la ha de matar? Cuanto más urge la pregunta, más difícil es hallar una respuesta. Mientras se mantenga viva la relación de la conciencia creyente con la revelación, la Tradición no corre ningún peligro interno. Sólo cuando aquella relación se extinga, se extinguirá al mismo tiempo la Tradición como fuerza viva. Para el observador externo

10. *Baba Mezi'a*, fol. 59b.

las cosas parecerán muy distintas. Pero cualquier estudioso de la Tradición de una sociedad religiosa conoce bien esta antinomia. Los doctores de la Ley, por ejemplo, que todavía a los ojos de los santos Padres eran unos beneméritos guardianes de la Tradición, ante la cristiandad posterior aparecerán como figuras incomprensibles y más bien esperpénticas, y esto todavía en unos momentos en que la vida interna de la Tradición era aún muy floreciente. La omnipotencia e impotencia de la Tradición conviven muy juntas, y ambas se sustentan más bien en la perspectiva del observador.

2

En el judaísmo, la Tradición es el momento reflexivo que se establece entre el absoluto de la palabra divina, que es la revelación, y su receptor. Plantea un interrogante sobre la posibilidad de la inmediatez en la relación con la divinidad, tal como ésta se da en la revelación. Dicho de otra manera: ¿puede alcanzarnos la palabra divina sin mediaciones; puede ser recibida sin mediaciones? O, por el contrario, ¿requiere, en el sentido de los supuestos que aquí venimos exponiendo y tal como ha hecho la Tradición judía, la mediación de esa Tradición para poder ser mínimamente experimentable y por tanto realmente recibida? Para el judaísmo rabínico la respuesta es afirmativa, claro está. Toda experiencia religiosa de la revelación es una experiencia mediada. Es experiencia de la voz de Dios, no experiencia de Dios. El discurso sobre la voz de Dios es un antropomorfismo, un hecho que los teólogos han preferido casi siempre no analizar. Con lo cual estamos llegando a planteamientos que sólo en la doctrina mística de los cabalistas han sido objeto de reflexión sistemática en el judaísmo.

Los cabalistas, que en realidad estaban muy lejos de ser heréticos y tan sólo buscaban profundizar en el sentido de los conceptos judíos un estrato más allá que sus predecesores, dieron el paso de la Tradición de los talmudistas a la Tradición mística. Pero para entender ese concepto místico de Tradición hemos de retroceder un paso y hacernos primero presente de nuevo el concepto que los cabalistas tenían de la Torá como revelación y palabra de Dios. Los esfuerzos de los cabalistas por penetrar hasta lo más íntimo de la Torá, por descifrar la escritura, por decirlo en su lenguaje (con lo cual llegaron a un nuevo concepto de Tradición: la palabra hebrea «cábala» significa precisamente eso, «recepción de la Tradición»), superan ciertamente con mucho lo que en el judaísmo esotérico se había pensado sobre estas cuestiones. Pero el pensamiento sigue siendo específica-

mente judío; únicamente han extraído en cierta manera las últimas consecuencias de los supuestos de los talmudistas sobre las categorías religiosas de revelación y Tradición.

La primera problemática que se les presentó a los cabalistas en este contexto fue la pregunta por la naturaleza de la Torá que llamamos «Torá escrita». ¿Qué puede propiamente revelar Dios y en qué consiste la voz de Dios que les llega a los receptores de la revelación? Su respuesta es: nada distinto de sí mismo, puesto que él se convierte en lenguaje y voz. Ahora bien, el punto en el que la fuerza de Dios se expresa en una afirmación, por muy íntima y escondida que sea, es el *Nombre* de Dios. Ese Nombre es lo que siempre se expresa en la Escritura y en la revelación, lo que siempre dice el lenguaje, oculto bajo mil jeroglíficos. Es lo que se contiene en formulaciones cifradas en cada una de las llamadas comunicaciones que la revelación hace a la criatura. «Pues la Sagrada Escritura, como el gran misterio de la revelación de Dios que contiene a todo en todo, es un jeroglífico de infinitos jeroglíficos, una fuente eterna de secretos que nunca se agota, que mana incesantemente nueva y señera»[11]. Cada una de las secretas signaturas (*Rishumim*) que Dios ha dejado en las cosas es en la misma medida veladura de su revelación y revelación de sus veladuras. Y la escritura de esas signaturas sólo se diferencia de aquello que nosotros vemos como Torá, como Escritura revelada, por la incondicionada y absorbente concentración con que en están reunidas esas signaturas en esta Torá o Escritura revelada. El lenguaje, que vive en las cosas como su principio creativo, es el mismo, sólo que aquí, concentrado en esencia más propia, no queda oculto (o sólo muy tenuemente) por el ser de la criatura en la que él se nos presenta. La revelación es, pues, revelación del nombre o de los nombres de Dios, que vienen a ser las diversas modalidades de su ser operativo. Ya que el lenguaje de Dios no tiene gramática. Se compone únicamente de nombres. Los cabalistas más antiguos, como por ejemplo Nahmánides, confiesan que esa concepción de la constitución de la Torá como Tradición la han recibido, aunque es palmario que inicialmente se trataba de una Tradición de carácter mágico, que más tarde se transpuso en una Tradición de carácter místico.

La fuerza creadora concentrada en el nombre de Dios, la única palabra realmente emitida por Dios, supera con mucho lo que cualquier palabra creada, cualquier expresión humana puede abarcar. Nunca se contendrá por completo en la palabra humana y finita.

11. F. J. Molitor, *op. cit.*, p. 47.

Constituye un absoluto, que descansando en sí mismo (o moviéndose en sí mismo, se podría decir igualmente), emite sus rayos a todo lo que busca forma y expresión en todos los mundos, y ciertamente a todas las lenguas. La Torá es, pues, un entretejido (textura, en hebreo *'ariga*) de los nombres de Dios y, como ya se decía en los primeros cabalistas españoles, del único, grande, absoluto nombre de Dios que constituye la última signatura de todas las cosas. La Torá constituye una unidad henchida de misterio, cuya inmediata y primera finalidad no es en modo alguno la comunicación de un sentido, «significar» algo, antes bien, expresar la fuerza de la divinidad misma concentrada en ese «nombre». Tal concepción de la Torá todavía no tiene nada que ver con una comprensión racional de la posible función social de un nombre que como tal ni siquiera es pronunciable. Simplemente la Torá está construida a partir de ese nombre, como un árbol se alza desde sus raíces o, para usar otra imagen preferida de los cabalistas, como un edificio se construye dando artísticas formas a los sillares, que son todos, en último término, de un único material originario. Ésta es la tesis que se repetirá siempre en todas las formas posibles: «La Torá no es otra cosa que el gran nombre de Dios». En ella está, como explica más precisamente Yosef Gicatilla, el tejido vivo fabricado con el Tetragrama, en una sutil e infinita malla de permutaciones y combinaciones de sus consonantes, que a su vez se teje una y otra vez *ad infinitum* en ulteriores procesos de combinaciones, hasta que finalmente nos llega a nosotros en la forma de las frases hebreas de la Torá. Ahora bien, esto significa que las palabras que leemos en la Torá escrita, las que constituyen la «palabra de Dios» perceptible y contienen una comunicación comprensible, en realidad son ya mediaciones en las que se representa la palabra absoluta, para nosotros incomprensible. Esa última palabra se comunica originalmente en toda su plenitud infinita, pero esa comunicación —y éste es el punto decisivo— ¡es incomprensible para nosotros! No es una comunicación que sirva para entenderse. Sólo posteriormente, una vez mediada, llega a ser comunicativa esa comunicación, que inicialmente era pura expresión de la esencia.

Esta concepción, estrictamente mística, de la naturaleza de la revelación es básica en cualquier debate sobre la Tradición. De ella se derivan importantes consecuencias. Una de ellas es tan radical que sólo se expresaba envuelta en veladuras simbólicas. Venía a afirmar que la Torá escrita no existía, en el sentido de una revelación inmediata de la palabra divina en cuanto tal. Ésta estaría encerrada en la *sofía* de Dios, donde constituye una proto-Torá, en la que la «palabra» descansa concentradamente en su propio ser, antes de

cualquier desarrollo y antes de que tenga lugar ninguna diferenciación en letras o fonemas. El ámbito o estadio en que esa proto-Torá, *Torá kelula*, se despliega después en la llamada Torá escrita, en la que se dan ya signaturas (las formas de las consonantes) o sonidos y expresiones habladas, es ya un estadio de interpretación. Incluso se interpreta esotéricamente una antigua palabra del *Midrash*, según la cual la Torá preexistente habría sido escrita por Dios con fuego negro sobre fuego blanco, en el sentido de que el fuego blanco es la Torá escrita, en la cual todavía no son visibles las formas de las letras y que tales formas la recibe por la fuerza del fuego negro, que es la Torá oral. El fuego negro es como la tinta sobre el pergamino de los rollos de la Torá. Implícitamente se apunta que lo que nosotros llamamos aquí en la tierra Torá escrita ha pasado ya por la mediación de la Torá oral y por ella ha adquirida una forma perceptible. Propiamente, la Torá escrita es el blanco místico de las letras en el pergamino del rollo, en el cual no vemos nada hasta que lo negro de la tinta perfila la escritura; ¡pero la Torá escrita no es de suyo eso negro, que en sí mismo es ya una especificación ulterior[12]! La Torá escrita sería, en consecuencia, un concepto puramente místico, sólo accesible a los profetas, los que pueden acceder a ese nivel. Todo lo que *nosotros* tenemos de la revelación sería Tradición oral ya especificada.

Si bien este pensamiento sólo se insinúa muy rara vez, como he apuntado, otra de las consecuencias de esa concepción de la Torá como nombre de Dios era conocida y reconocida por todos, y en la práctica es central para la cuestión que ahora debatimos. Me refiero a la tesis de la infinita plenitud de sentido de la palabra divina, se defina ésta de una u otra forma. También la palabra ya embebida en las signaturas, y por tanto ya mediada estrictamente hablando, tiene todavía el carácter del absoluto. Si se da una palabra de Dios, necesariamente ha de ser del todo diferente a la palabra humana. Es onmicomprensiva, ilimitada y no puede ser referida, como la palabra humana, a un único sentido específico. En otros términos: la palabra de Dios es infinitamente interpretable, es más, es lo interpretable por excelencia. Con lo cual nos hemos alejado muchísimo de nuestros supuestos históricos iniciales sobre la revelación, como una comunicación positiva y específica. Aquí se nos abre una nueva perspectiva muy distinta para la cual aquellos supuestos eran sólo el

12. De un comentario atribuido a Yitshac el Ciego y que quizá sea en realidad auténticamente suyo. Véase en mi obra *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*, pp. 70-72. Allí me he extendido, pp. 49-116, sobre las concepciones de los cabalistas acerca del sentido místico de la Torá y en especial sobre su comprensión como nombre de Dios. Me remito a las fuentes allí aducidas.

manto esotérico que recubre estas intuiciones más profundas. La revelación, por consiguiente, sin tener ningún sentido específico, es lo que confiere a la palabra un sentido inagotablemente rico. Sin tener significado en sí misma, es lo interpretable por excelencia. Para la teología mística es éste el criterio decisivo de la revelación. En ella brillan una infinitud de luces. La luz primordial de la Torá, que luce en las sagradas letras, se multiplica en las infinitas facetas del «sentido». Los cabalistas utilizan siempre en este contexto el discurso de los «setenta rostros de la Torá», donde naturalmente el número setenta es símbolo de la inagotable totalidad y plenitud de sentido de la palabra divina.

Y en este punto arribamos al problema de la Tradición, tal como se les presentaba a los cabalistas. Si son acertados esos análisis de la revelación como dadora absoluta de significado, pero en sí misma carente de significado concreto, entonces se puede afirmar también de ella que sólo despliega su infinito sentido —ya que en el acto singular de la revelación misma es incomprensible— en la referencia continuada a la historia, al tiempo en que la Tradición se va desenvolviendo. Los teólogos han hablado de la palabra divina como del «absoluto concreto». Ahora bien —y en esta dialéctica se basa precisamente el concepto cabalístico de Tradición—, el absoluto concreto es lo incomprensible por definición y justo su absolutez condiciona sus infinitos reflejos en sus posibilidades de realizarse. Sólo por esos reflejos es aplicable y comprensible para los hombres en su práctica concreta. No es posible una aplicación no mediada, no dialéctica de la palabra divina. Si se diera, sería aniquiladora. Lo que llamamos concreto, sobre lo que hoy tanto se pontifica y a cuya glorificación se dedica sufridamente toda una escuela filosófica, es, visto desde esta perspectiva, algo que ya ha pasado por mil rupturas y recomposiciones, algo ya mediado y reflejado. La Tradición de la palabra de Dios, que para los cabalistas es la base de cualquier acción digna de ese nombre, es lo que hace a esa palabra aplicable en el tiempo. Ella misma cambia en el tiempo, dado que se iluminan siempre nuevas facetas de sentido que alumbran el camino. De acuerdo con ese sentido místico, la palabra de Dios es precisamente Torá oral porque cualquier fijación por escrito impediría y destruiría ese continuo movimiento, despliegue y progreso, ya que lo solidificaría. El hecho de que sea necesario, para protegerla del olvido, escribir e incluso codificar esa doctrina oral, no es tan sólo una acción de conservación sino que, en otro sentido más profundo, es también una acción destructora. Aunque las circunstancias históricas del Exilio hicieron necesaria esa protección escrita, ésta constituía a la vez un obstáculo para el crecimiento vivo y el desarrollo de la Tradición en

su sentido original. No es de extrañar que inicialmente estuviera prohibido escribirla, si nos atenemos al relato talmúdico[13], o que de los grandes cabalistas se cuente que no escribían nada, como por ejemplo Natán Adler en Francfort, porque, como ya estaba protegida del olvido por ellos y sus discípulos, regía para ellos la prohibición de transcribir la Torá.

Por lo dicho es claro que, en esta concepción, la Tradición es un proceso que estimula la productividad activa en la recepción. Los escritos talmúdicos distinguen dos tipos de agentes transmisores. Los primeros son hombres que estaban disponibles en las escuelas y eran capaces de recitar de memoria el texto de todas las antiguas tradiciones de las escuelas, puros receptáculos en los que aquéllas se conservaban, sin que añadieran ninguna investigación propia. Esos hombres a través de los cuales pasa la Tradición sin enriquecerse o ampliarse son, por así decirlo, una ayuda de emergencia, libros vivientes. El verdadero doctor de la Ley es el que está vinculado a la Tradición por su propia investigación. Para la conciencia histórica de las generaciones son éstos los únicos y verdaderos portadores de la Tradición, que es una elaboración viva de la revelación recibida. Precisamente porque capta lo vivo de la palabra, lo recibe y desarrolla, tiene la Tradición fuerza suficiente para que las contradicciones y tensiones no sean destructivas, antes bien adquieran un significado constructivo e incitador. Para quien está inserto en la Tradición es fácil captar la unidad orgánica de tales contradicciones, precisamente porque capta la relación dialéctica en que se desarrolla la palabra de la revelación. Si estuviera libre de contradicciones no sería capaz de esa dialéctica, ni podría dar su frutos.

El doctor de la Ley y comentador está ejerciendo, pues, la función que le es propia: concretar la Torá en el punto y hora en que él está, hacerla aplicable *hic et nunc* y, además, dar a esa concreción específica una forma transmisible a las generaciones venideras. La cábala posterior acuñó la tesis, ampliamente aceptada, de que la Torá presenta a cada judío un rostro especial y específico sólo comprensible para él, y que cada uno sólo realiza propiamente esa determinación cuando percibe ese rostro destinado a él y se incluye en la transmisión. La «cadena de la transmisión» no se rompe, pues es la traducción humana y comprensible de la inagotable palabra de Dios, y es transmisión de la voz que, de la infinita riqueza de sonidos del Sinaí, resuena en cada momento. El músico que participa en una sinfonía no la ha compuesto, pero sin embargo está implicado en

13. *Gittin*, 60b.

una gran medida en su producción. Lo cual vale naturalmente sólo para quienes asuman la atemporalidad metafísica de toda Tradición. Como hemos dicho, para quienes la Tradición es la creación de la historia misma en cuyo tiempo se refleja la revelación, ella constituye la suprema creación del judaísmo, que en un sentido estricto está constituido por esa Tradición.

Para los cabalistas esa voz era una mediación estable; significaba el fundamento de la conservación de la Tradición. La singularidad de la revelación —especialmente en el sentido aquí analizado— se contrapone a la continuidad de esta voz, a la que apelan una y otra vez los portadores de la Tradición, como incansablemente repiten los textos que aduciré ahora para explicar esto con más detalle. En ellos se trata de conjugar el concepto esotérico de Tradición, tal como lo desarrollaron los talmudistas, con el concepto místico resultante de los presupuestos cabalísticos sobre la esencia de la revelación. Para nuestra reflexión me parecen de notable importancia unos pasajes que voy a tomar de dos de las obras más significativas de la literatura cabalística posterior.

La discusión más amplia sobre la esencia de la Tradición en esa literatura la encontramos en la obra *'Abhodat ha-Kodesh*, de Meïr ben Gabbai, redactada en 1531 en Turquía[14]. Su propósito era probar que la Tradición no era un producto profano del pensamiento y la reflexión humanos, sino que representaba una «doctrina oral» y una referencia a aquella voz, en el sentido que hemos expuesto más arriba. Al mismo tiempo trataba de hallar respuesta a cómo es posible e incluso necesario que en la Tradición se incluyan opiniones tan diferentes sobre el cumplimiento de la Torá, siendo así que la plenitud de la Torá es revelación de la voluntad divina. Cito aquí unas palabras de sus amplias consideraciones:

> La suprema sabiduría [la *sofía* de Dios, que es la segunda sefirá] contiene, como fundamento de toda emanación que fluye del Edén escondido, la verdadera fuente de la que la Torá escrita y la Torá oral emanan y [en la forma de las celestiales letras y signaturas] están impresas. Esa fuente nunca se interrumpirá; al contrario, de ella brota una producción constante. Si se interrumpiera un solo instante, todas las criaturas se hundirían de nuevo en su no-ser, pues ese brotar es la causa de que el gran nombre de Dios aparezca en la unidad de su gloria [tal como se presenta en esa emanación]. A esa fuente se retrotrae el fundamento de toda criatura y de ella se dice [Salmo 36,10]: Pues en ti está la fuente de la vida. Y ésta es una vida

14. *Abhodat ha-Kodesh*, Lemberg, 1857, parte I, caps. 21 y 22, así como parte III, caps. 20-24.

que no tiene final ni medida, y en la que no hay muerte ni corrupción. Ahora bien, puesto que la naturaleza de la causa se encuentra también en aquello que de ella recibe su forma, se sigue necesariamente que en la Torá, que de ella proviene, no hay interrupción alguna, antes bien su fuente mana siempre para señalarnos el origen del que está formada [literalmente: tallada]. Y esto lo aprendemos de la invocación a Dios en la oración como Aquel que «da la Torá» [en presente]. Pues aquella gran voz con la que él nos la dio no se ha interrumpido. Después de que él nos diera sus sagradas palabras y nos permitiera captarlas, lo que constituye la sustancia de toda la Torá, nunca ha cesado de comunicarnos sus detalles mediante sus profetas, su persona de confianza [es decir, Moisés]. A esto se refería Onkelos cuando traducía el texto hebreo del Deuteronomio 5,19 sobre la voz de Dios en la revelación [que según el sentido literal también podría entenderse justo al revés] como con «una gran voz que nunca calla». Pues aquella gran voz sigue resonando ininterrumpidamente, llama con la duración eterna que internamente posee, y todo lo que los profetas y doctores de la Ley a lo largo de las generaciones han enseñado, han producido de nuevo y han ordenado, lo han recibido de esa voz que nunca se extingue y en la que *implicite* están contenidas todas las prescripciones, determinaciones y decisiones, así como todo lo que de nuevo se pueda decir en el futuro. Ellos son en cada generación como la trompeta respecto a la boca del hombre que la sopla y saca de ella una voz. Nada producen de su propia razón y sentido, sino que sacan ahora de la potencialidad a la realidad lo que de aquella voz recibieron ya en el Sinaí. Y cuando la escritura dice: Todas estas palabras ha hablado Dios a vuestra comunidad, una gran voz que nunca cesa, está todo esto allí comprendido. [...] No sólo todos los profetas han recibido su profecía [de esta voz] desde el Sinaí, sino que también los sabios que en cada generación surgen. Cada uno ha recibido lo suyo del Sinaí, de aquella continua voz, y no de ninguna humana razón o reflexión. Y esto es así porque la plenitud de la unidad ha sido confiada a manos terrenales, según dice el verso de la escritura [Is 43,10]: Cuando seáis mis testigos, decid lo eterno, dice Dios. En este fundamento que es la voz divina se fundan todas las palabras nuevas que puedan decirse; el Señor del mundo quiso que mediante palabras terrenales cobraran actualidad las palabras que forman el nombre de Dios y su plenitud. Aquella gran voz es la puerta y el paso de cualquier otra voz, y éste es [el sentido del discurso sobre un] «cercado de la unidad» y a esto se refiere el verso del salmo «Ésta es la puerta a Dios» según el cual la puerta es la doctrina oral que lleva a Dios, que es la Torá escrita vigilada por la Torá oral. Éste es el motivo de los cercados y limitaciones que los doctores de la Ley han erigido en torno a la Torá. Sin embargo y puesto que aquella voz nunca se calla y la fuente siempre mana, eran necesarios los debates de los doctores de la Ley sobre el Talmud, cuyos redactores Rabina y Rab Aschi no quisieron interrumpir ese flujo [que precisamente fluye y se hace visible en esos debates]. Ése es el camino que tomaron todos los doctores de la Ley de todas las generaciones y fuera de ese camino

no existe plenitud de la Torá. El que cada día se produzcan nuevas doctrinas [sobre la inteligencia de la Torá] indica que la fuente siempre sigue manando y que aquella gran voz sigue resonando ininterrumpidamente y por eso tampoco ha de interrumpirse el debate sobre la Torá así como la producción de nuevas doctrinas y agudas discusiones. Pero los profetas y los doctores de la Ley conocen ese secreto, que su autoridad es la autoridad de aquella voz de la que han recibido todo aquello que producen y enseñan, que no ha surgido de su propia inteligencia ni de sus investigaciones racionales (III, cap. 23).

Cómo se explican desde el punto de vista cabalístico las diferencias doctrinales que aparecen en la Tradición lo conocemos en la continuación de esa discusión según Meïr ben Gabbai, que las explica como facetas de la revelación:

Aquella fuente [la emanación de la que proviene la Torá] siempre manante tiene diversas caras, un anverso y un reverso, y de ahí provienen las diferencias y contraposiciones y las distintas opiniones sobre lo puro y lo impuro, lo prohibido y lo permitido, lo útil y lo inútil, como saben los místicos; y la gran voz continua encierra todas las distintas opiniones, pues en ella no hay ninguna carencia. Según la magnitud y fuerza de aquella voz aparecen en ella las diferentes opiniones que se contraponen entre sí, pues el uno capta de esa voz el rostro vuelto hacia él y según eso recibe la decisión sobre la pureza y el otro sobre la impureza, dependiendo del lugar que cada uno ocupe y desde donde lo reciba. Pero todo viene de un comienzo y va [a pesar de las aparentes contradicciones] a un lugar, como se dice en el libro del *Zóhar* [III, 6b]. Pues las diferencias y contradicciones no vienen de distintos lugares, sino de un único lugar, en el cual no hay diferencia ni contradicción alguna. Ateniéndose a este secreto defiende cada doctor de la Ley su opinión y aduce pruebas de la Torá, pues justamente de esa manera y de ninguna otra se construye la unidad [de los diferentes aspectos de la única corriente de la revelación]. Por eso es importante para nosotros escuchar las distintas opiniones y en ese sentido está escrito: «Ésta y aquélla son palabras del Dios vivo». Pues todas penden en último término de la sabiduría divina, en la que están unidas en su origen, aun cuando esto nos sea inaccesible y la última puerta haya permanecido cerrada para Moisés. Por eso nos parecen a nosotros las cosas contradictorias y diferentes, pero todo ello es sólo desde nuestro punto de vista, porque no nos es dado alcanzar aquel punto desde el cual se supera toda contradicción. Y sólo porque nosotros no podemos mantener al mismo tiempo dos opiniones contrapuestas ha de decidirse la Halajá en favor de una de las dos opiniones, aunque desde el punto de vista de quien las entrega todo sea uno. Desde nuestro punto de vista aparecen como multiplicidad y opiniones diferentes y por eso la Halajá se ha decidido según la escuela de Hillel.

Esta doctrina alcanzó gran audiencia gracias sobre todo a la autoridad de Yesaja Horowitz (hacia 1565-1630), que en su gran obra *Las dos tablas de la Alianza* nos ha legado una síntesis inigualada del judaísmo rabínico y cabalístico. A partir de las consideraciones que acabamos de citar, se extiende sobre la dignidad religiosa de la Tradición creativa partiendo de la explicación de una palabra talmúdica especialmente aguda, que dice: «El Santo, alabado sea, dice Torá por la boca de todos los rabinos»[15]. Y comenta:

> Algunos han explicado esta palabra refiriéndola a la petición que expresamos en la oración: «Danos parte en tu Torá», que quiere decir: danos parte en la Torá que Dios mismo aprende, o también: haznos dignos de decir una doctrina en tu nombre. Y esto sucede así: los doctores de la Ley producen nuevas palabras [de conocimiento de la Torá] o las deducen con la fuerza de su inteligencia; pero todo estaba ya contenido en la fuerza de aquella voz que en la revelación se nos dio a conocer, y ahora ha llegado el tiempo de sacarlas de la potencia a la actualidad por medio de la meditación. Pero Dios es grande y poderoso en su fuerza y su conocimiento no tiene límite, pues en cuanto potencia no tiene [esa voz] ninguna interrupción, antes bien es ilimitada e infinita, y todo aquello [que los sabios perciben de ella] se rige según la medida de la renovación e inicio de las almas en cada generación, así como según las capacidades de lo terrenal que incitan las fuerzas superiores. Y así sucede que nosotros podemos decir de Dios que «ha dado la Torá» [en el pasado], pero también podemos decir de él al mismo tiempo que es aquel que «da la Torá» [en cada presente]. En cada momento y hora brota sin interrupción la fuente, y lo que en cada momento da, está en potencia ya contenido en aquello que dio [en el Sinaí].
>
> Quiero explicar aún más lo esencial de esta cuestión: Vemos que en cada generación se amplía el ámbito de las prescripciones [que los rabinos interpretan en la Ley]. En tiempos de nuestro maestro Moisés sólo estaba prohibido lo que él había recibido expresamente como tal en el Sinaí. Aun así, él mismo añadió aquí y allá algunas prescripciones para un caso concreto según pedía la ocasión, y del mismo modo después de él los profetas y los doctores de la Ley y cada generación y sus investigadores. Cuanto más se extiende el veneno de la serpiente, mayor necesidad hay de la cerca protectora, según está escrito: A quien rompe la cerca, le muerde la serpiente [Eclo 10,8]. El Santo, alabado sea, nos ha dado [en la Torá] 365 prohibiciones, para que no nos alcance el veneno de la serpiente. Cuanto más se extiende ese veneno en una generación, tanto más ha de extenderse el ámbito de las prohibiciones. Si hubiera sido ya así en el tiempo en que la Torá nos fue dada, estarían ya escritas en la Torá todas las prohibiciones; pero de esta manera está todo contenido *implicite* en aquello que la Torá ha prohibido, pues en todo

15. *Chagiga*, 15b.

ello se trata de una única cosa [de luchar contra el veneno de la serpiente]. Por eso nos ha ordenado Dios: Poned vigilancia sobre vigilancia[16], es decir: comportaos según pidan las diversas circunstancias. Así, pues, todo lo que ha debido ser añadido en cada generación a las prescripciones [para el cumplimiento de la Torá] proviene de la autoridad de la Torá. Pues así como el veneno de la serpiente se extiende siempre y pasa continuamente de la potencia a la actuación, así se aplica aquella frase[17] de que Dios ha creado la mala inclinación pero también el antídoto contra ella, y nosotros necesitamos el aliento de arriba para hacer pasar [ulteriores] prohibiciones de la potencia a la actuación, hasta que un día [en la salvación] podamos reunirnos de nuevo con la suprema fuente originaria [con lo cual sobrarán las prohibiciones].

Debo desvelar otros misterios en relación con esta cuestión, para hacer comprender que todas las palabras de los sabios son palabras del Dios vivo [y por tanto tienen dignidad religiosa]. Así se entenderá también lo que dice el Talmud en el tratado *'Erubin* [fol. 13b]: «Dijo el rabino Abba en nombre del rabino Samuel: Tres años disputaron la escuela de Hillel y la escuela de Sammai. Aquéllos decían: la Halajá ha de decidirse según nosotros, y éstos decían: la Halajá ha de decidirse según nosotros. Entonces se oyó una voz del cielo que decía: una y otra son palabras del Dios vivo, pero con todo la Halajá ha de decidirse según la escuela de Hillel». El rabino Jobtom ben Abraham de Sevilla ha escrito en su comentario sobre esto que los rabinos de Francia habían planteado la pregunta ¿cómo es posible que ambas sean palabras del Dios vivo, siendo así que una prohibe lo que la otra permite? Su respuesta era que cuando Moisés subió a lo alto para recibir la Torá, para cada problema le fueron mostrados 49 motivos para la prohibición y 49 motivos para la permisión. Él preguntó a Dios sobre ello y le fue respondido que se les había comunicado a los sabios de cada generación y a ellos quedaba confiada la decisión. Lo cual, dice el sabio de Sevilla, es correcto según la explicación talmúdica; y según la cábala hay un motivo más propio en esta cuestión. A mí me parece, en cambio, que el dicho del *Talmud* de que una y otra son palabras del Dios vivo *prima facie* sólo es válido cuando es posible que las palabras de ambas partes sean válidas al mismo tiempo. Como sucede, por ejemplo, en aquel pasaje del *Talmud* donde en *Gittin* [fol. 6b] sobre la infidelidad de la concubina de Guibeá [Jue 19,2] se dice: «Una vez encontró el rabino Eliezer al profeta Elías y le preguntó en qué se ocupaba el Santo, alabado sea; el profeta contestó: Con la historia de la concubina de Guibeá [sobre la que Eliezer y su colega Jonatán habían sostenido opiniones distintas]. Y ¿qué dice él? [preguntó el rabino a Elías]. Mi hijo Eliezer dice esto y mi hijo Jonatán dice esto. Y preguntó el rabino: ¿Existe quizá la duda en Dios? Elías contestó: una y otra son palabras del Dios vivo». Porque en este caso es posible

16. *Jebamot*, 21a, como interpretación de Lev 18,30.
17. *Baba Batra*, 16a.

que ambas palabras sean válidas. Pero cuando se trata de que una prohíbe lo que la otra permite es imposible que ambas tengan validez. Si la decisión se inclina a una de ellas, no podemos seguir dando validez a la opinión contraria. Pero si también ésa ha de considerarse palabra del Dios vivo, cómo puede no ser válida una de sus palabras? Por esto el ánimo no puede tranquilizarse con las palabras de los sabios franceses, que no son suficientes en este caso. Pero en cambio sí podría descansar tranquilo en el motivo y secreto que tiene lugar aquí según la Tradición cabalística, tal como apuntaba el rabino de Sevilla. Sobre el versículo [Eclo 12,11] «Las palabras de los sabios son como aguijones, y los reunidos, como agujas clavadas, nos han sido dadas por un *único* pastor», se dice en el tratado *Chagiga* [fol. 3b]: «Los reunidos son los doctores de la Ley, los que se sientan en las asambleas y se ocupan en la Torá; los unos declaran puro y los otros lo declaran impuro; los unos prohíben y los otros permiten, los unos declaran útil y los otros inútil. Y alguno dirá: siendo esto así ¿cómo puedo estudiar en ellos la Ley? A lo cual sigue diciendo la Escritura: Nos han sido dadas por un *único* pastor; un único Dios las ha dado, un único portavoz las ha pronunciado de la boca del Señor de todo lo hecho, alabado sea, como está escrito [Éx 20,1]: Y Dios ha dicho todas estas palabras. Y tú abre tu oído como un embudo y consigue un corazón comprensivo para entender las palabras que declaran lo impuro y las palabras que declaran lo puro, las palabras de prohibición y las palabras de permisión, las palabras que declaran inútil y las palabras que declaran útil». Aquí tenemos, pues, un testimonio de que todas las diferencias de opinión y de puntos de vista contradictorios han sido dado por un único Dios y pronunciados por un único portavoz. Lo cual parece muy distante para la razón humana, y no le es dado a sus constitución entenderlo si no recibe ayuda del camino cerrado de Dios, del camino en el que habita la luz de la cábala[18].

Como verdadera Tradición, como todo lo creador, la concepción judía no es el resultado de la sola productividad humana. Proviene de un arcano impulso y le es aplicable aquello que Végh citó en una ocasión de Max Scheler: «El artista es sólo la madre de la obra de arte; el padre es Dios». La Tradición es uno de los grandes logros en los que se hace realidad la relación de la vida humana con sus raíces más profundas. Es el contacto vivo en el que el hombre capta la verdad primordial y se vincula a ella a través de las generaciones en el doble lenguaje del dar y recibir.

18. Véase Yesaja Horowitz, *Schne Lukot ha-Brit*, Amsterdam, 1698, fols. 25b-26a.

PARA COMPRENDER LA IDEA MESIÁNICA EN EL JUDAÍSMO

1

Al abordar la problemática mesiánica somos conscientes de entrar en un ámbito muy delicado. En él se ha desarrollado el conflicto esencial, que todavía subsiste hoy, entre cristianismo y judaísmo. Aunque ese conflicto no nos interese ahora, dado que nos vamos a reducir a la perspectiva interna judía del mesianismo, puede ser útil recordar brevemente en qué consiste su punto crucial.

Las actitudes hacia el mesianismo están marcadas en el cristianismo y en el judaísmo por una concepción radicalmente diferente de la salvación. Lo que para unos es título de gloria y la característica más positiva de su mensaje, es negado y rechazado con toda energía por los otros. En todas sus modalidades y formas el judaísmo siempre ha concebido y defendido la salvación como un proceso que tiene lugar públicamente ante los ojos de todos en el escenario de la historia y está mediado por la comunidad; un proceso, en resumen, que se decide en el mundo de lo visible y que no puede pensarse sin esa proyección visible. Por el contrario, el cristianismo concibe la salvación como un proceso del ámbito «espiritual» e invisible, que se desarrolla en el alma, en el mundo individual de cada persona, y que provoca una conversión interna, sin correspondencia necesaria en el mundo externo. Incluso en Agustín, quien en interés de la Iglesia procura conservar y reinterpretar al máximo posible las categorías judías de salvación dentro de los condicionantes de la dogmática cristiana, la *civitas dei* es la comunidad de los salvados de forma inexplicable, en medio de un mundo no salvado. Aquello que para unos se sitúa indefectiblemente al final de la historia como su punto más alejado, para los otros, en cambio, se sitúa en el puro centro de un proceso histó-

rico, minuciosamente construido como «historia de salvación». Precisamente esta convicción de la salvación en el cristianismo, con la que estaba seguro de haber superado un concepto externo, incluso hasta cierto punto materialista, era una convicción que significaba para el judaísmo todo lo contrario de un progreso. La reinterpretación de las promesas proféticas de la Biblia reducidas al ámbito de la intimidad, que parece en principio el más alejado de su proclamación originaria, representaba para los pensadores religiosos del judaísmo un recorte ilegítimo, que en el mejor de los casos sería aceptable como el aspecto intimista de un proceso que se dirime decisivamente en el ámbito de lo público, pero nunca puede sustituir al proceso mismo. Lo que los cristianos tenían por una comprensión más profunda de lo exterior les parecía a los judíos su liquidación, una huida que trataba de zafarse de la obligación de mantener las aspiraciones mesiánicas en sus categorías más reales, preocupándose en cambio de una interioridad pura que nunca ha existido.

En el judaísmo la historia de la idea mesiánica siempre se ha movido dentro de este marco de una aspiración jamás abandonada al cumplimiento de esa idea mesiánica en su visión original. Las reflexiones que expongo a continuación se refieren a las tensiones específicas de la idea mesiánica y del modo de concebirla en el judaísmo rabínico. Se desenvuelven en todo momento dentro de una tradición muy firme, que es la que aquí se trata de comprender; pero, aun cuando no se diga expresamente, siempre es palpable una perspectiva polémica colateral, es decir, una confrontación, a menudo sólo subrepticia, con las pretensiones del mesianismo cristiano. Algunas de las ideas que aquí resumiré brevemente son tan comúnmente aceptadas que apenas han sido objeto de controversia entre los estudiosos, pero no se puede decir lo mismo de muchas otras. Aunque la historia del mesianismo haya sido ya ampliamente debatida, considero que todavía cabe un análisis más afinado de aquello que constituye la vitalidad específica de este fenómeno en la historia religiosa del judaísmo. No quiero competir aquí en el análisis histórico y mitológico de la formación de la fe mesiánica en los textos bíblicos o en la historia de la religión, que tan excelentemente han expuesto ya magníficos especialistas como Josef Klausner, Willi Staerk, Hugo Greßmann, Sigmund Mowinckel y muchos otros[1]. La

1. Véase Josef Klausner, *The Messianic Idea in Israel from its beginning to the completion of the Mishnah*, New York, 1955; Hugo Greßmann, *Der Messias*, Göttingen, 1929; Lorenz Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung*, Berlin, 1925; Willi Staerk, *Die Erlösererwartung in den östlichen Religionen*, Stuttgart, 1938; Sigmund Mowinckel, *He That Cometh. The Messianic Concept in the Old Testament and Later Judaism*, Oxford, 1956.

formación de la idea mesiánica no es objeto de estas consideraciones, sino las diferentes perspectivas desde las que, una vez cristalizada, ha actuado en el judaísmo histórico. Por eso hay que subrayar desde el principio que en la historia del judaísmo esa actuación ha tenido lugar casi exclusivamente en circunstancias de exilio, una realidad primaria de la vida y de la historia judías. Esa realidad exílica es la que confiere color específico a todas y cada una de las diversas concepciones de las que nos ocuparemos a continuación.

Visto como un fenómeno socio-religioso, allí donde el judaísmo rabínico se nos presenta más vivo actúan tres tipos de fuerzas: conservadoras, restauradoras y utópicas. Las fuerzas conservadoras parten del mantenimiento de lo que se posee y que en el contexto histórico vital del judaísmo siempre ha estado amenazado. Entre las que actúan en el judaísmo son éstas las fuerzas más visibles, las que primero se aprecian a simple vista. Han dejado su mayor impronta en el mundo de la Halajá, de la formación, permanente custodia y desarrollo de las leyes religiosas. La Ley dictaba la actitud vital de los judíos en el Exilio, el único marco en que parecía posible una vida a la luz de la revelación del Sinaí. No es de extrañar que congregara en torno suyo a las fuerzas conservadoras. Las fuerzas restauradoras son aquellas que se orientan a la recuperación y reconstrucción de un estadio pasado que se considera ideal o, dicho más precisamente, de un estadio que en la fantasía histórica y en la memoria nacional es el imaginario del estadio de un pasado ideal. Aquí la esperanza se dirige hacia atrás, a la reconstrucción del estado original de las cosas y a una «vida con los padres». Pero existen también otras terceras fuerzas, renovadoras y orientadas al futuro, que se alimentan de una visión del futuro y de una inspiración utópica. Trabajan en pro de un estado de cosas que todavía nunca ha existido. El problema del mesianismo se plantea en el judaísmo histórico bajo la influencia de estas tres fuerzas.

Naturalmente, por muy decisiva que haya sido su aportación e importancia en la conservación de la sociedad religiosa judía, las tendencias conservadoras no han tenido parte alguna en la formación del mesianismo dentro de esa sociedad. Pero sí la han tenido las otras dos tendencias que he caracterizado de alguna manera como restauración y utopía. Ambas están íntimamente entrelazadas, aunque sean de naturaleza contrapuesta, y la idea mesiánica ha cristalizado a partir de ambas. Nunca ha faltado por completo ninguna de las dos en las apariciones históricas e ideológicas del mesianismo. Lo que sí ha variado mucho es la proporción entre ellas. Los diferentes grupos de la sociedad judía han puesto el acento en posiciones muy diversas respecto a estas tendencias y fuerzas. Nunca se

ha dado en el judaísmo un equilibrio armónico y pacífico entre el momento restaurador y el utópico. A veces aparece extremadamente acentuada una tendencia mientras la otra se reduce al mínimo, pero nunca encontramos un «caso puro» en el que exclusivamente actúe y cristalice una de las dos tendencias. El motivo es claro: también lo restaurador tiene momentos utópicos y en lo utópico se contienen a su vez momentos restauradores.

La misma tendencia restauradora, aun allí donde se autodefine como tal —en Moshé ben Maimón, Maimónides, por ejemplo, sobre cuyas disquisiciones acerca de la idea mesiánica hemos de volver más despacio—, se nutre en no pequeña medida de momentos utópicos, tratados, eso sí, como proyecciones hacia el pasado en vez de proyecciones de futuro. Este fenómeno tiene también un motivo evidente: el fundamento común de la esperanza mesiánica. La utopía que pone ante los ojos del judío de todas las épocas la visión de un ideal, tal como él desearía verla realizada, se descompone por su naturaleza en dos categorías posibles. Puede tomar la forma más radical de visión de un nuevo contenido, que ha de realizarse en un futuro, pero que en último término no ha de ser otra cosa que la reconstrucción de lo primigenio, la recuperación de lo perdido. Ese contenido ideal del pasado proporciona al mismo tiempo el fundamento para la visión del futuro. Con todo, en una utopía tan orientada a la restauración se cuelan también, consciente o inconscientemente, elementos que no tienen de suyo nada de restauradores y que más bien provienen de la visión de un estadio del mundo del todo nuevo, sólo mesiánicamente realizable. Lo totalmente nuevo tiene elementos de lo totalmente viejo; y, a su vez, lo viejo no es el pasado realmente sucedido, sino un pasado iluminado y transformado por el imaginario, un pasado sobre el que se ha posado ya el resplandor de la utopía[2]. Dadas las tensiones dialécticamente trenzadas entre los momentos restauradores y utópicos, también se han dado consecuentemente tensiones entre las formas que el mesianismo ha tomado en el judaísmo rabínico, y por descontado en la interiorización de esos momentos emprendida, por ejemplo, en la mística judía. En la mística se desarrollarán

2. Para el concepto de lo utópico en las consideraciones que siguen, hemos de remitir en primer lugar al análisis de esa categoría hecho por Ernst Bloch en sus dos obras *El espíritu de la utopía* [1918], Madrid, 1975, y *El principio esperanza* [1954-1959], Madrid, 1975, 3 vols. Aun quien mantenga grandes reservas frente a muchas de las consideraciones de Bloch ha de admirar la energía y profunda visión con que aborda y desarrolla el análisis de la utopía. La estructura marxista de su segunda obra se contrapone palmariamente a la inspiración mística de la que son deudoras las mejores intuiciones de Bloch (como prueba su primera obra) y que él mismo, no sin coraje, ha conservado a través de una verdadera jungla de loas marxistas.

algunas de esas formas principales, que al mismo tiempo nos aclararán las tensiones mencionadas.

2

El pensamiento mesiánico, como fuerza viva en el mundo judaico, especialmente en el judaísmo medieval que parece tejido alrededor del mundo de la Halajá, siempre aparece en íntima conexión con la apocalíptica. La idea mesiánica representa un contenido esencial de la fe religiosa conjuntamente con una viva y acuciante expectativa. La apocalíptica representa la fachada exterior, necesariamente siempre presente, del mesianismo exacerbado.

Estimo que en el contexto de estas reflexiones nuestras es obvio y no necesita mayor explicación que la idea mesiánica no se ha generado sólo como revelación de un principio abstracto de esperanza de salvación para la humanidad, sino respondiendo cada vez a circunstancias históricas muy concretas. Las profecías o mensajes de los profetas bíblicos nacen tanto de la revelación como de la necesidad y desconcierto de aquellos a quienes se dirigen, se proclaman en y para la situación, y siempre han producido sus efectos en situaciones en que el fin se presentía inmediatamente próximo, como irrumpiendo inminente cualquier noche. Es claro también que en los oráculos de los profetas no existe una concepción cerrada del mesianismo, sino que estamos ante una multiplicidad de motivos por los cuales el momento más universalmente acentuado, el utópico, es decir, la visión de una humanidad mejor al final de los tiempos, siempre está transido de momentos restauradores, como la reconstrucción del reino davídico ideal. El mensaje mesiánico de los profetas atañe a la humanidad en su conjunto y se vale de imágenes tomadas de procesos de la historia, en la que habla Dios, o de procesos de la naturaleza en los cuales se anuncia o realiza el final de los tiempos. Esas visiones nunca se refieren a un individuo como tal, ni su predicación se remite tampoco a ningún saber especial y «secreto», referido, por ejemplo, a algún ámbito interior no accesible a cualquiera. En las palabras de los apocalípticos ya se percibe, por el contrario, un desplazamiento en la concepción del contenido de la profecía. Las palabras de los antiguos profetas proporcionan un marco al que se remiten, y que a su manera conforman y dan cumplimiento, los autores anónimos de escritos como el bíblico *Libro de Daniel*, los dos *Libros de Henoc,* el cuarto *Libro de Esdras,* los *Apocalipsis de Baruc* o el *Testamento de los doce patriarcas*, por nombrar sólo algunos de los documentos de esa literatura, al parecer ubérrima.

En ellos Dios no muestra ya al vidente únicamente momentos aislados del acontecer histórico o una visión de su final, sino que éste ve más bien la historia entera, de comienzo a fin, con especial acento en el advenimiento del nuevo eón en que los sucesos mesiánicos se manifiestan o realizan. Así, por ejemplo, Adán se convierte para el fariseo Josefo en un profeta que en su visión abarca no sólo el diluvio de tiempos de Noé sino también el diluvio de fuego de los últimos días, y por tanto el conjunto de la historia[3]. La Haggadá talmúdica lo ve de manera similar. Dios muestra a Adán, a Abraham o a Moisés todo lo pasado y lo venidero, el presente y el eón futuro[4]. También el sacerdote del final de los tiempos (el sacerdote mesiánico) del comentario a *Habacuc* de la secta del mar Muerto estará en condiciones de interpretar las visiones de los antiguos profetas sobre el curso entero de la historia de Israel con todos los rasgos que entonces se harán visibles[5]. En esa reinterpretación de las visiones de los antiguos profetas y también de los nuevos apocalípticos se mezclan estrechamente motivos de naturaleza histórica, que hacen referencia a las circunstancias y necesidades del presente, con motivos de naturaleza escatológica o del final de los tiempos, en los cuales se refleja con mucha frecuencia, junto a las experiencias del presente, la consumación de antiguas imágenes míticas de contenido utópico.

Con lo cual, como han notado acertadamente desde antiguo los investigadores de la apocalíptica, las antiguas profecías son superadas por la nueva escatología en un punto fundamental. Las palabras de Oseas, Amós o Isaías tan sólo conocen un mundo, que es también el escenario de los grandes sucesos del final de los tiempos, y su escatología tiene un carácter nacional. Hablan de la reconstrucción de las ruinas de la casa de David, de la futura gloria del pueblo de Israel convertido al Señor, de la paz ininterrumpida, del reconocimiento del Dios de Israel por todos los pueblos, del abandono de los cultos e ídolos paganos. Por el contrario, en la apocalíptica se propone la doctrina de los dos eones, que se siguen uno a otro y que están en contraposición: este mundo y el mundo futuro, el imperio de las tinieblas y el de la luz. La antítesis nacional entre Israel y los paganos se ensancha hasta una antítesis cósmica, en la que se contraponen los ámbitos de la santidad y el pecado, la pureza y la inmundicia, la vida y la muerte, la luz y las tinieblas, Dios y los poderes

3. Flavio Josefo, *Antigüedades*, I, 70.
4. *Midrash Tankumá*, apartado *Mass'e*, § 4; *Midrash Bereshit Rabba*, ed. Theodor, p. 445.
5. Véase *Textos de Qumrán*, ed. de F. García Martínez, Trotta, Madrid, ²1993.

contrarios a lo divino. Al contenido nacional de la escatología se suma un más amplio plano cósmico como escenario de la lucha definitiva entre Israel y los paganos, y surgen las representaciones de la resurrección de los muertos, del premio y castigo en el juicio final, del infierno y el paraíso, en las cuales se conjugan las promesas y amenazas a la nación entera con la justa retribución a los individuos al final de los tiempos. Todas éstas son representaciones estrechamente ligadas a las antiguas profecías. Aquellas antiguas palabras, que en su contexto original parecían tan claras e inconfundibles, se convierten ahora en palabras enigmáticas, alegorías y misterios, que son interpretados, por no decir descifrados, en la predicación o en las visiones propias de la apocalíptica. Con lo cual está preparado el terreno para que la idea mesiánica produzca efectos históricos.

A lo dicho se añade un segundo momento. Los apocalipsis son, como muestra el sentido de la palabra griega, revelaciones o descubrimientos de un saber escondido en Dios sobre el final. En otros términos: lo que en los antiguos profetas era un saber que requería ser proclamado con una voz cuanto más alta y pública mejor, se convierte en los apocalipsis en un secreto. Éste es uno de los enigmas de la historia religiosa judía, que los muchos intentos de explicación nunca han aclarado satisfactoriamente: cuál fue propiamente el motivo de esta metamorfosis que convierte en un saber esotérico el saber sobre el final mesiánico, allí donde se supera el marco profético de los textos bíblicos. ¿Por qué el apocalíptico se esconde en lugar de gritar su visión a la cara del mismísimo poder enemigo, como hicieran los profetas? ¿Por qué desvía la responsabilidad de su historia preñada de desgracias hacia los héroes de la antigüedad bíblica? ¿Por qué la reserva para unos pocos elegidos o iniciados? ¿Es por política? Hay algo inquietante en esta superación de lo profético que al mismo tiempo supone una reducción de su radio de influencia. No puede ser pura casualidad que se haya mantenido a lo largo de casi un milenio este rasgo del saber apocalíptico también entre los herederos de los antiguos apocalípticos en el judaísmo rabínico. En ellos este saber se suma al saber gnóstico de la Merkabá, del mundo del trono de Dios y sus misterios, sobre los cuales tampoco se podrá hablar sino en susurros, siendo así que aquellos saberes eran tan explosivos en sí mismos. No en vano todos los escritos de los místicos-Merkabá del judaísmo contienen un capítulo apocalíptico[6]. Cuanto mayor es la pérdida de realidad del mundo histórico judío en las tempestades del desmoronamiento del segundo Templo

6. Véase mi libro *Las grandes tendencias de la mística judía*, Siruela, Madrid, 1996, pp. 84-94.

y del mundo de la antigüedad, tanto más intensa es la conciencia del carácter de cifra y de misterio del mensaje mesiánico, que sin embargo siempre ha seguido referido a la reconstrucción de aquella realidad perdida, aunque por supuesto no se agote en ella.

En la apocalíptica mesiánica las antiguas promesas y tradiciones, y los nuevos motivos, interpretaciones y reinterpretaciones que se les van añadiendo, se ordenan de una manera casi natural en torno a los dos aspectos que para la conciencia judía tiene la idea mesiánica y que se mantienen desde entonces. Estos dos aspectos, que últimamente están ya presentes y más o menos visibles en las mismas palabras de los profetas, se refieren, por una parte, a la naturaleza catastrófica y destructiva de la salvación, y, por otra, a la utopía del contenido del mesianismo consumado. Por su origen y esencia, el mesianismo judío es una teoría de la catástrofe, cosa que nunca se subrayará demasiado. Esta teoría hace hincapié en el elemento revolucionario y demoledor que se encierra en el tránsito del presente histórico al futuro mesiánico. El tránsito mismo se vuelve problemático, puesto que se insiste gustosamente en la carencia de un tránsito propiamente dicho, ya incluso en las palabras de los antiguos profetas, Amós o Isaías. El día del Señor, del que habla Isaías (en los capítulos 2 y 4, por ejemplo) es un día de catástrofes y las visiones con que se describe subrayan al máximo su carácter catastrófico. En cambio nada se dice sobre cómo se relaciona aquel día del Señor en que termina la historia precedente, en que el mundo será sacudido hasta sus cimientos, con el «final de los días» (prometido al comienzo del mismo capítulo de Isaías) en que la casa del Señor será erigida en la cumbre del monte y los pueblos la llenarán.

Los elementos de catastrofismo y las visiones de demolición están curiosamente disociadas en la visión mesiánica. Por una parte, se refieren al tránsito o desmoronamiento en que verá la luz la salvación mesiánica: por eso se aplica a este período el concepto judío de «dolores de parto del Mesías»; por otra parte, a los terrores del juicio final que, en muchas de estas descripciones, cierra el tiempo mesiánico en vez de acompañar su llegada. Y así se duplica también a menudo a los ojos de los apocalípticos la utopía mesiánica. El nuevo eón y los días del Mesías ya no son una sola era (como en muchos escritos de esta literatura), sino que designan dos períodos, uno de los cuales, el reinado del Mesías, propiamente pertenece aún a este mundo, mientras que el otro pertenece del todo al nuevo eón que se abre con el juicio final. Con todo, esta duplicación de los estadios de la salvación sólo existe en el seno de una exégesis erudita, con su pretensión de situar armónicamente en su lugar cada afirmación bíblica, y no el de la visión original, en la cual la catástrofe y la utopía no se siguen tempo-

ralmente, sino que precisamente en su unicidad hacen valer en toda su fuerza ambas caras del acontecimiento mesiánico.

Como paso previo a algunas reflexiones sobre estas dos caras de la idea mesiánica que caracterizan a la apocalíptica mesiánica, debo anteponer unas palabras para corregir un error histórico muy extendido. Me refiero a la desfiguración de la realidad histórica que supone negar la continuidad de la tradición apocalíptica en el judaísmo rabínico, desfiguración asumida con la misma complacencia por investigadores judíos y cristianos. Tal desfiguración tiene en la historia del pensamiento motivaciones muy comprensibles, que incluyen intereses antijudíos por parte de los investigadores cristianos y anticristianos por parte de los colegas judíos. Para la dinámica de una de las partes, la cristiana, resultaba muy conveniente considerar al judaísmo como mero pórtico del cristianismo y un elemento periclitado una vez que el cristianismo lo abandonara. De ahí la conveniencia de representarse una verdadera continuidad del mesianismo en el nuevo mundo cristiano por mediación de los apocalípticos. Pero también la otra parte, los grandes investigadores judíos del siglo XIX y comienzos del siglo XX que han contribuido en gran medida a fijar la imagen popular del judaísmo, pagaron tributo a sus prejuicios. Debido a su concepción de un judaísmo racional e ilustrado no podían sino aplaudir el intento de amputar o eliminar la apocalíptica del ámbito del judaísmo. Sin dolor alguno cedieron a los cristianos la pretensión de continuidad con la apocalíptica, con la que a sus ojos el cristianismo no ganaba nada.

La verdad histórica acabó pagando el precio de los prejuicios de ambos bandos. Desde la Edad Media no han faltado intentos para excluir a la apocalíptica del ámbito del judaísmo rabínico, y a lo largo de estas reflexiones tendremos ocasión de ocuparnos del intento que mayores consecuencias ha provocado, el de Maimónides. Pero tales intentos representan una tendencia de las muchas que con orientaciones contrapuestas han existido en la historia del judaísmo. En cuanto verdad histórica no pueden reivindicar ninguna validez. De hecho, esa abjuración de la apocalíptica significó la represión de elementos del mundo judío pletóricos de vida y de dinamismo histórico, en los cuales por supuesto que se entremezclan y limitan mutuamente fuerzas constructivas y destructivas. Suponer que todas las fuerzas apocalípticas de la época precristiana desembocaron en el cristianismo y allí encontraron su verdadero lugar es una ficción que no resiste un análisis histórico medianamente profundo. A continuación inmediata del período en que se producen los más conocidos apocalipsis, del siglo I antes de Cristo al I de esta era, fluye con intensidad creciente dentro de la tradición rabínica judía una co-

rriente apocalíptica, que en parte se ha expresado en la literatura talmúdica y haggádica y en parte en escritos propios conservados en hebreo y arameo. No puede hablarse, pues, de una discontinuidad entre estos apocalipsis posteriores y los antiguos apocalipsis, cuyos originales hebreos siguen perdidos y únicamente conocemos en traducciones y elaboraciones de las Iglesias cristianas. Aun cuando quedan dudas sobre a qué círculos judíos pertenecen propiamente estos escritos independientes que conservan como forma literaria el carácter pseudo-epigráfico —ya que nada en ellos está en contradicción con el mundo espiritual rabínico, pero tampoco hay nada concreto que permita situarlos en él—, de lo que no hay duda es de la inserción de la tradición apocalíptica en las escuelas y en el mundo de pensamiento de los doctores de la Ley. Ahí vuelven a desprenderse del anonimato; los susurros secretistas se convierten en debates abiertos, en lecciones públicas en las escuelas, incluso en intencionados epigramas, cuyos autores respaldan con su nombre propio, a menudo célebre, sus palabras. Nunca podrá valorarse suficientemente la importancia de ambas fuentes de esta apocalíptica rabínica para la comprensión del mesianismo que vive en el mundo de la Halajá.

He mencionado el catastrofismo de la salvación como un momento decisivo de aquella apocalíptica, que también conserva la utopía con un contenido de salvación ya realizada. El pensamiento apocalíptico mantiene siempre mezclados elementos de horror y de consuelo. Ahora bien, este espanto catastrofista del tiempo final comporta un elemento de sorpresa y sobresalto que fomenta la extravagancia. Los temores nacidos de las experiencias históricas desgraciadamente tan reales del pueblo judío se combinan con imágenes provenientes de la herencia o de la fantasía místicas. Es perceptible con especial vehemencia en la formación de la imagen de los dolores de parto del Mesías, que aquí significa del tiempo mesiánico. Lo paradójico de esta representación consiste en que la salvación que va a nacer no es consecuencia, en ningún sentido causal, de la historia que la precede. Lo que los profetas y apocalípticos subrayan siempre es precisamente la ruptura, la falta de tránsito entre la historia y la salvación. La Biblia y la apocalíptica no conocen un progreso de la historia hacia la salvación. La salvación no es resultante de ningún proceso intramundano, a la manera que vemos en las modernas reinterpretaciones occidentales del mesianismo desde la Ilustración, con las que el mesianismo demuestra, por cierto, su enorme e intacto poder aun bajo su forma secularizada de fe en el progreso. La salvación es ante todo una irrupción de la trascendencia en la historia, una irrupción en la que la historia misma es aniquilada, aunque en su hundimiento se transforme al ser iluminada por una luz que viene de

otra parte. Las construcciones de la historia que abundan en los apocalípticos (a diferencia de los profetas de la Biblia) no tienen nada que ver con las modernas representaciones de progreso o desarrollo; si algo se merece la historia en el sentido de esas visiones, es su destrucción. La contemplación pesimista del mundo ha sido siempre la preferida por los apocalípticos. Su optimismo, su esperanza no están puestos en lo que la historia pueda dar a luz, sino en aquello que aflorará por fin libre y sin deformaciones cuando la historia se derrumbe.

Cierto es que la «luz del Mesías» que de forma tan maravillosa ha de brillar en el mundo no siempre se ha visto como una irrupción del todo repentina, ya que quizá llegue a ser visible por etapas graduales, pero esos pasos y etapas en nada tienen que ver ni dependen de la historia precedente:

> Se cuenta del rabino Hiya y del rabino Shim'ón que, paseando al amanecer por el valle de Arbela, contemplaban los resplandores de la aurora. Y dijo el rabino Hiya: «Así es también la salvación; primero se hará un poco visible, después brillará algo más y sólo al final aparecerá en todo su poder»[7].

Los amantes de los cálculos entre los apocalípticos de todos los tiempos han compartido ampliamente esta opinión, puesto que aspiraban a fijar y calcular los plazos en que se cumplirían los diferentes estadios de la salvación al final de los tiempos. Pero este cálculo apocalíptico que se remite a números y constelaciones representa sólo una de las caras de esta doctrina, y no en vano fue rechazada una y otra vez por muchos maestros, si bien con escaso éxito. En contraposición a ella y con no menor fuerza es comprobable el sentimiento de la imprevisibilidad del tiempo mesiánico. Lo expresa en una formulación muy aguda aquella palabra de un maestro talmúdico del siglo III: «Tres llegan inesperados: el Mesías, el hallazgo y el escorpión»[8]. Y subrayando aún más la siempre presente posibilidad del final, la inmediatez de Dios en cualquier día: «Si Israel hiciera penitencia aunque fuese un único día, le llegaría inmediatamente la salvación y vendría enseguida el Hijo de David, como está escrito (Salmo 95,7) *hoy mismo*, si escucháis mi voz».

Junto a la espontaneidad de la salvación se percibe también en las palabras citadas la otra idea, expresada en muchas sentencias morales de la literatura talmúdica, de que hay acciones que contri-

7. *Midrash Shir ha-Shirim Rabba*, VI, 10.
8. *Sanedrín*, 97a.

buyen a la venida de la salvación, que ayudan a su parto, por así decirlo: quien hace esto o aquello (por ejemplo, quien en nombre de su fuente repite aquello que ha recibido) «trae salvación al mundo». Sin embargo, no se piensa en realidad en una verdadera causalidad; se trata de un marco convencional que da pie a agudas fórmulas sentenciosas, que no tratan de la salvación mesiánica sino del valor moral de las acciones recomendadas. Por lo demás, frases de este tipo se encuentran también fuera del pensamiento apocalíptico. En ellas se anuncia un moralismo que más tarde será bienvenido en las reinterpretaciones posteriores del mesianismo orientadas a una utopía razonable y moderada. La verdad es que el Mesías no puede ser preparado. Viene de pronto, sin anunciarse, justo cuando menos se le espera o cuando se ha perdido ya hace mucho la esperanza.

Este profundo sentimiento de la imprevisibilidad del tiempo mesiánico ha generado en la Haggadá mesiánica la idea del ocultamiento del Mesías que está ya escondido en alguna parte y al que no en balde una leyenda de profundo sentido hace nacer en los terribles días de la destrucción del segundo Templo. Desde el mismo momento de la catástrofe más profunda se da ya la posibilidad de la salvación. «Israel habla a su Dios: ¿cuándo nos salvarás? Él contesta: Cuando os hayáis hundido hasta el escalón más bajo, en aquella hora os salvaré»[9]. A la conciencia siempre presente de esa posibilidad de la salvación responde el imaginario de un Mesías oculto y siempre a la espera, que ha tomado muchas formas, aunque en verdad ninguna más grandiosa que aquella que, en una ambiciosa anticipación, sitúa al Mesías en la ciudad eterna, entre los mendigos y enfermos a las puertas de Roma[10]. Esta imponente «fábula rabínica» data del siglo II, mucho antes de que aquella Roma que había destruido el Templo y expulsado a Israel al exilio se convirtiera en sede del vicario de Cristo y de la naciente Iglesia con pretensiones de hegemonía y consumación mesiánicas. Esta antítesis simbólica entre el verdadero Mesías sentado a las puertas de Roma y la cabeza de la cristiandad allí entronizada acompañará la imagen mesiánica judía durante siglos. En más de una ocasión sabemos que aspirantes a la dignidad de Mesías han peregrinado a Roma para, sentados junto al puente del castillo de Sant'Angelo, cumplir este ritual simbólico.

9. *Midrash Tehillim* al Salmo 45,3.
10. *Sanedrín*, 98a.

En todos estos textos y tradiciones se describen con llamativas imágenes las catástrofes sin las cuales los apocalípticos no conciben la salvación. Ésta asoma según ellos por todas partes, en las revoluciones y guerras mundiales, en las epidemias, hambrunas o catástrofes económicas, pero también en el alejamiento de Dios y en la profanación de su Nombre, en el olvido de la Torá y la subversión del orden moral hasta el desprecio de las leyes de la naturaleza[11]. Incluso en un texto que se mantiene tan sobrio como la Misná, la primera codificación canónica de la Halajá, se recogen tales paradojas sobre la catástrofe final:

> Tras las huellas del Mesías [es decir, en la época de su venida] crecerá el descaro y desaparecerá el respeto. Los gobiernos se entregarán a la herejía y ya no existirán las exhortaciones morales. La sede de la asamblea se convertirá en burdel, Galilea será arrasada y los habitantes de las fronteras vagarán de ciudad en ciudad sin hallar compasión. La sabiduría de los doctores de la Ley producirá hedor y serán despreciados quienes eviten el pecado. La verdad ya no tendrá cabida, los mozalbetes avergonzarán a los ancianos y los ancianos habrán de responder ante los imberbes. El hijo despreciará a su padre y las hijas se levantarán contra sus madres y los enemigos de cada uno serán los de su casa. El rostro de la época se parecerá a la cara de un perro [esto es, reinará la desvergüenza]. En quién debiéramos confiar sino en nuestro padre del cielo[12].

Las páginas del tratado *Sanedrín* del *Talmud* están plagadas de las más extravagantes formulaciones de este género, que culminan en la afirmación de que el Mesías vendrá o en una época del todo pura o en una del todo culpable y perdida. No puede sorprender que en este contexto el *Talmud* incluya el frío comentario de tres célebres maestros de los siglos III y IV: «Que venga, pero yo no quiero verle»[13].

Si este tipo de salvación ha de llegar entre terrores y ruinas, su aspecto positivo sólo puede revestirse de rasgos utópicos. Esta utopía hace suyas las esperanzas restauradoras que se referían al pasado y tiende un puente desde la reconstrucción de Israel y del reino de David, como un reino de Dios sobre la tierra, hasta la venida del estadio paradisíaco que muchos antiguos *midrashim* anticipan, so-

11. Véase la recopilación panorámica del material más significativo en Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* IV, pp. 977-986.
12. Final del tratado de la *Misnd Sota*.
13. *Sanedrín*, 98a.

bre todo en el pensamiento místico judío, según el cual hay un paralelismo real entre la época inicial y el tiempo final. Pero la utopía va más allá: el estadio del mundo en que la tierra estará llena del conocimiento de Dios como cubren las aguas el mar (Is 11,3) no evoca algo que ya haya sucedido; apela a algo nuevo. Y sin embargo el mundo del *ticún*, de la recomposición del estadio armónico del mundo, que en la cábala luriana es el mundo mesiánico, incluye un momento estrictamente utópico, puesto que aquella armonía que reconstruye no corresponde propiamente a ninguna que ya haya existido ni a ningún estado de cosas paradisíaco, sino cuando más a un plan que sólo ha existido en la idea divina de la creación, pero que ya en los primeros estadios de su realización tropezó con las distorsiones y obstáculos del proceso del mundo descritos al comienzo del mito luriano como «rotura de las vasijas». Por consiguiente, el tiempo final constituye en realidad un estadio más elevado, rico y pleno que el tiempo inicial y esta concepción se mantiene entre los cabalistas utópicos. El contenido de este estadio utópico varía según las escuelas. Entre los apocalípticos y místicos se combinan con frecuencia por una parte el proyecto de una humanidad renovada y de un nuevo reino de David o del hijo de David, que representan el patrimonio profético heredado por el mesianismo utópico, y por otra un renovado estado de la naturaleza y de todo el cosmos. Lo desvalido y extravagante de tales utopías, que pretenden determinar el contenido de la salvación sin haberla vivido realmente, las hace presa fácil de fantasiosas exuberancias de la imaginación, pero conservan en cambio el punto de viveza y emotividad que no puede reflejar suficientemente ninguna realidad histórica. En tiempos de tinieblas y persecución contraponían valerosamente las imágenes de una propuesta de total plenitud a la fragmentaria y miserable realidad que vivían los judíos. Por eso las imágenes de la nueva Jerusalén, tan abundantes entre los apocalípticos, contienen lo que la vieja ciudad nunca tuvo, y la renovación del mundo es bastante más que su mera restauración.

Entre los maestros talmúdicos se fue abriendo paso una pregunta: si era posible y permisible «apresurar el final», es decir, adelantarlo mediante alguna actividad propia. En la pregunta aflora una honda duplicidad en la actitud respecto al mesianismo. No siempre el sueño utópico incluyó la iniciativa propia de hacer algo para promover su realización. Muy al contrario: en los momentos más importantes del mesianismo la mayoría tenía conciencia de que entre ambos mundos existía un abismo. Y no es extraño, dado que en los textos bíblicos en que se ha fijado la idea mesiánica nunca se la condiciona o hace dependiente de una actividad humana. Ni el día del Señor en

Amós ni las visiones futuristas de Isaías sobre el final de los días están causalmente relacionados con una actividad humana. Tampoco saben nada de ello los antiguos apocalípticos que se propusieron desvelar los secretos del final. Todo está verdaderamente en las manos de Dios y eso es lo que confiere su nota característica al contraste entre el ahora y el final. No carecen de legitimidad ni son siempre signos de debilidad o de cobardía (aunque muchas veces sí lo sean) las admoniciones a los revolucionarios o a los «que presionan hacia el final» como dice el término judío, tan despectivas siempre ante cualquier actividad humana que presuma de traer la salvación:

> El rabino Helbo dijo sobre el versículo 2,7 del *Cantar de los cantares*: «Yo os conjuro, hijas de Jerusalén, no la despertéis, no desveléis al amor hasta que a ella le plazca». Aquí se contienen cuatro juramentos: que los hijos de Israel no se levantarán contra los ricos del mundo [los poderes profanos], que no presionarán para el final, que no desvelarán los misterios del pueblo a los pueblos del mundo y que no han de salir del exilio todos como un muro [en grandes masas]. Pero, si esto es así, ¿para qué viene el rey Mesías? Precisamente para reunir a los condenados de Israel.

Esto leemos en el antiguo *midrash* sobre el *Cantar de los cantares*[14]. Pero también al autor del cuarto *Libro de Esdras* le amonesta el ángel: «No has de querer apresurarte tú más que el creador». Ésta es la actitud de un portavoz de aquel mesianismo judío que todo lo cifraba en una inquebrantable confianza en Dios. Se corresponde con la convicción de una esencial falta de correlación entre la historia humana y la salvación. Pero asimismo es comprensible que esta actitud haya estado siempre bajo la amenaza de ser arrollada por la certeza apocalíptica de que el final ya se ha iniciado y sólo espera y requiere la llamada a la convocatoria. Y siempre apunta también en algunas acciones individuales o de grupos enteros la revolucionaria opinión de que aquella actitud merece además ser arrollada. Es el activismo mesiánico, para el cual la utopía es mera palanca para traer el reino mesiánico. Podemos formular con más fuerza la cuestión que en este punto dividía los ánimos. Sería ésta: ¿puede el hombre ser dueño de su propio futuro? Y la respuesta de los apocalípticos es igual de clara: no. Con todo, en esta proyección de lo mejor del hombre hacia el futuro, como hizo precisamente con tanta fuerza el mesianismo judío en sus elementos utópicos, anida íntimamente la tentación de actuar, la llamada a acelerar esa plenitud final.

14. *Shira-Shirim Rabba*, II, 7 (véase *Ketubbot* 110a).

Por consiguiente, no es de extrañar que a pesar de las condenas y reservas de los teólogos, la memoria histórica y la leyenda mística hayan conservado con igual cuidado el recuerdo de los atrevimientos mesiánicos de Bar Kojbá o del sabatario Tsebí, que hicieron época en la historia del judaísmo. En la leyenda del rabino Yosef de la Reyna, que tanta popularidad alcanzó durante mucho tiempo[15], en la narración del empeño de un gran maestro de Israel, se describe, llevada hasta el extremo, la tentación de la acción mesiánica de un individuo aislado, que ha de fracasar porque nadie es capaz de tales acciones. En ella la consecución de la salvación está ligada a la superación de un último obstáculo, que ha de ser vencido mediante la magia y que precisamente por eso ha de terminar como intento fallido. La leyenda del gran mago y cabalista que encadena al demonio Samael, con lo que hubiera podido traer la salvación de no haber caído él mismo, es una grandiosa alegoría de todas esas «miserias del final». En la realidad del judaísmo nunca han faltado tales Yosef de la Reyna, unos desde el anonimato, otros escondidos desde cualquier rincón del exilio, y otros que al precio de revelar su identidad y exagerar su propia magia han saltado a la historia.

Por lo demás, este activismo mesiánico está justamente situado a caballo en esa doble vía que marca el mutuo influjo del cristianismo y el judaísmo y corre paralela con las tendencias de la evolución interna de ambas religiones. El mesianismo político y quiliasta o milenarista de movimientos importantes dentro del cristianismo parece a menudo el reflejo de un mesianismo propiamente judío. Es sabido con qué vehemencia fueron denunciadas tales tendencias como herejías judaizantes por sus adversarios ortodoxos tanto en el catolicismo como en el protestantismo; y vista desde la perspectiva puramente fenomenológica, sin duda había algo de cierto en esa acusación, aunque en la realidad histórica tales tendencias surgían espontáneamente a partir de los intentos por tomar en serio el mesianismo, a partir del sentimiento de insatisfacción que deja un reino de Dios que se supone no está bajo nosotros, sino en nuestro interior. Cuanto más expresamente se ha presentado el cristianismo como esa «maravillosa certeza de la pura interioridad», por decirlo con palabras de un significativo teólogo protestante, que sin duda creía expresar con ellas algo sumamente positivo[16], tanto más

15. Esa leyenda, que falta extrañamente en *Born Judas* de M. J. Bin Gorion, ha sido publicada con frecuencia como pequeño folleto popular. Véase mi artículo en la obra hebrea en colaboración *Zion* V, Jerusalem, 1933, pp. 124-130, así como S. Rubaschow, *La leyenda del rabí Yosef de la Reyna en la tradición sabataria* (en hebreo), en la obra en colaboración *Eder Yakar*, Tel Aviv, 1947, pp. 97-118.

16. Karl Bornhausen, *Der Erlöser*, Leipzig, 1927, p. 74.

fuertemente debía esa insatisfacción volverse hacia la concepción judía. El mesianismo revolucionario o milenarista, como por ejemplo en los taboritas, los anabaptistas o el ala radical de los puritanos, remite siempre su inspiración decisiva al Antiguo Testamento y no a fuentes cristianas. Es verdad que precisamente esa convicción cristiana de que ya se ha iniciado la salvación confiere a este activismo una especial gravedad y vehemencia y con ello una especial relevancia para la historia del mundo. En el seno del judaísmo, de donde, por otra parte, proviene, este activismo se ha mostrado siempre particular y extrañamente impotente, precisamente por la conciencia de la radical diferencia, ya explicada, entre el mundo no salvado de la historia y el mundo de la salvación mesiánica. Esta vía por la cual el judaísmo ha trasvasado siempre al cristianismo el mesianismo político y quiliasta se corresponde con su doble, la vía por la cual el cristianismo a su vez ha trasvasado al judaísmo —o ha provocado en él— una tendencia a descubrir el aspecto místico de interiorización de la idea mesiánica. Por supuesto, tal tendencia proviene en no menor medida del dinamismo y evolución internos del mismo judaísmo, que también consideraba la realidad mesiánica prometida como símbolo de un estadio interior del mundo y del hombre. Siempre será difícil decidir en qué medida hemos de hablar aquí de esa doble vía de mutua influencia y en qué medida hemos de atribuir estos fenómenos al dinamismo inmanente a las propias realidades y a la visión del mundo.

Por lo demás, el problema de la interiorización del mesianismo sigue siendo problema aun allí donde no se utilizó, como en el cristianismo, para cimentar la tesis de que con la salvación sólo surgiría una realidad puramente interior. Ya he subrayado que lo que especifica la peculiar posición del judaísmo en la historia de las religiones es que no da ningún valor a una tal interioridad químicamente pura de la salvación. Y no estoy diciendo que no le da mucho valor; digo que no le da *ningún* valor. Una interioridad que no se exterioriza, que no tiene últimamente algún vínculo con lo exterior, no vale nada. Tal como enseña la dialéctica del mesianismo judío, llegar hasta su núcleo equivale a llegar a su exteriorización. La reposición de todas las cosas en su justo lugar, que es lo que significa la salvación, es reponer el conjunto total, que nada sabe de tales distinciones entre interioridad y exterioridad. El elemento utópico del mesianismo afecta a la totalidad y únicamente a la totalidad. Sin embargo, históricamente sigue siendo verdad que es posible contemplar esa totalidad bajo la doble perspectiva de lo interior y lo exterior del mundo, como en la cábala luriana; pero a condición de que una perspectiva no excluya la otra. Lo extraño es que en el judaísmo haya surgido tan tarde esa

cuestión del aspecto interior de la salvación, aunque luego lo haya hecho con gran vehemencia. En la Edad Media no jugó ningún papel. Quizá este fenómeno tenga relación con la condena de la pretensión cristiana, que recurría a la interioridad de la salvación e insistía polémicamente en ella justo en unas circunstancias que manifiestamente la contradecían en el escenario de la historia, por lo cual, si había que creer a las Iglesias, aquella salvación interior nada tenía que ver con esta historia.

4

En lo dicho hasta ahora se ha puesto el acento en los dos aspectos bajo los cuales se le ha presentado al judaísmo rabínico, siempre sometido a una inspiración apocalíptica, la idea mesiánica: el catastrófico y el utópico. La figura personal del Mesías, en quien se concentra la plenitud de la salvación, resulta curiosamente desvaída en ambos, lo cual tiene, a mi entender, una clara explicación. En esa figura mediadora de aquella plenitud confluyen rasgos de tan diverso origen histórico y psicológico que al superponerse y yuxtaponerse dan como resultado un perfil personal sin ninguna nitidez. Casi podríamos decir que ese perfil está superdeterminado y que por eso mismo vuelve a caer en la indefinición. Al contrario que en el mesianismo cristiano o quiliasta, en el judaísmo no actúan los recuerdos de una persona real, que siempre conservan una honda relación a esa personalidad, por mucha fantasía y antiguas imágenes de expectativas que hayan concitado en torno suyo. Jesús o el Imán escondido, al haber existido como personas conservan lo inconfundible e inolvidable de la persona, precisamente lo que la imagen judía del Mesías no puede tener por naturaleza, ya que en ella todo lo personalizante tan sólo se puede ver en abstracto, dado que no se funda en una experiencia palpable.

Con todo, esa figura del Mesías ha tenido un desarrollo histórico que queda bien iluminado precisamente desde los dos aspectos que hemos destacado. Me refiero a la duplicidad de la figura del Mesías, a su desdoblamiento en un Mesías de la casa de David y un Mesías de la casa de Yosef. La representación del «Mesías ben Yosef» ha vuelto a ser tratada en una interesante monografía de Sigmund Hurwitz, que ha intentado aclarar su origen a partir de motivaciones psicológicas[17].

17. Sigmund Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias*, Zürich, 1958.

El autor se remite también a las dos caras de las que venimos hablando. El Mesías ben Yosef es el Mesías moribundo que se hunde en la catástrofe mesiánica. En él se concentran los rasgos catastróficos. Lucha y pierde, pero no padece. Nunca se le aplica, por ejemplo, la profecía de Isaías sobre el siervo doliente de Dios. Es un salvador que no salva nada; en el que sólo se perpetúa la lucha final contra los poderes del mundo. El hundimiento de la historia viene dado por su hundimiento personal. Por el contrario, en el Mesías ben David se concentran todos los intereses utópicos, gracias a este desdoblamiento de las figuras. Él es aquel en quien ya está surgiendo definitivamente lo nuevo, el que vence para siempre al Anticristo y por tanto representa la parte netamente positiva de este conjunto. Cuanto más se independizan y subrayan estos dos lados en sí mismos, tanto más vivo permanece este desdoblamiento de la figura del Mesías, incluso en los círculos del mesianismo apocalíptico del judaísmo posterior. Cuanto más se debilita este dualismo, tanto menos se habla de él y tanto más superflua y periclitada resultará la curiosa figura del Mesías ben Yosef.

No faltaron ya en la literatura talmúdica tales momentos de delibilidad del dualismo. Por mucho que fascinara la exuberancia apocalíptica a muchos maestros rabínicos y por múltiples y perdurables que fueran sus efectos en la herencia del judaísmo medieval, siempre estuvieron también vivas muchas otras interpretaciones más sobrias. Muchos sintieron un profundo rechazo hacia la apocalíptica, y su actitud se refleja con toda nitidez en la definición, absolutamente antiapocalíptica, del maestro babilónico Shemuel en la primera mitad del siglo III, a la que se recurre con gran frecuencia en el *Talmud*: «Entre este eón y los días del Mesías sólo existe la diferencia de la dominación [de Israel] por los pueblos»[18]. Esta afirmación claramente polémica sirvió de bandera a una tendencia cuyas acciones y cristalización en las poderosas formulaciones de Maimónides han de ocuparnos más adelante.

Sin embargo, tales contratendencias no han podido frenar la permanente efectividad de las corrientes radicales apocalíptico-utópicas en el mesianismo judío. Muy al contrario, cabría afirmar que esa apocalíptica echó hondas raíces en las vivas figuras populares del judaísmo medieval. El elemento esotérico ha sido popularmente muy ampliado. La producción apocalíptica se extiende desde el siglo III hasta la época de las cruzadas. Incluso en importantes producciones de la literatura cabalística, que en muchos aspectos re-

18. *Berakot*, 34b.

presenta una continuación creativa de la antigua Haggadá a otro nivel, se perciben con claridad los efectos de este elemento apocalíptico. Y, naturalmente, tenemos que contar con que muchas producciones de esta apocalíptica popular cayeron víctimas de la censura rabínica. Aunque no adquiriera forma institucional, esa censura fue indudablemente eficaz. Mucho de lo que se escribió en el Medievo no agradaba nada a los dirigentes responsables, y muchas veces han llegado hasta nosotros, por cartas conservadas por pura casualidad o en alguna recóndita cita, ideas y escritos que no encontraron entrada en la «literatura selecta». Tal apocalíptica popular aparece ante nosotros como literatura de propaganda. En tiempos muy turbios y opresores quiere aportar consuelo y esperanza en las catástrofes y en ese contexto no podían faltar las extravagancias. En la naturaleza misma de la utopía mesiánica hay un cierto elemento anárquico, de ruptura de viejos vínculos que han perdido su sentido en el nuevo contexto de la libertad mesiánica. Lo totalmente nuevo que la utopía anhela conlleva una tensión cargada de consecuencias con el mundo de las ataduras y de la Ley que es el mundo de la Halajá.

De hecho, la relación entre la Halajá judía y el mesianismo están llenos de esa tensión. Por una parte, la utopía mesiánica parece ser un complemento y la consumación de la Halajá. En ella ha de consumarse lo que en la Halajá, como ley en un mundo todavía no salvado, aún no puede hallar expresión. Por eso en ella se consumarán por fin aquellas partes de la Ley que en las condiciones del exilio no son realizables. Aparentemente no ha de surgir ningún antagonismo entre lo que es provisionalmente realizable ahora en la Ley y su consumación mesiánica. Lo uno lleva a lo otro; el concepto de Halajá mesiánica, tal como lo conoce el *Talmud*, esto es, como será al fin enseñado y cumplido en los días del Mesías, no es en modo alguno una solución vacía, sino que tiene un contenido muy vital. Como tal, la Ley es sólo realizable en su plenitud en un mundo ya salvado.

Pero existe también otra cara en esta relación, pues en realidad la apocalíptica y la mitología que la acompaña abren una ventana a un mundo en el que más bien parecería que la Halajá se esconde en una niebla de indefiniciones. La visión de la renovación y libertad mesiánicas era por naturaleza terreno abonado para que apuntara la pregunta sobre cuál iba a ser en ese último estadio el lugar de la Torá y por consiguiente de la Halajá que de ella dependía. Esa pregunta, que naturalmente los guardianes de la Halajá sólo podían afrontar con mucho recelo, la planteará abierta y necesariamente la apocalíptica rabínica. Aunque en esa concepción la Halajá se estime

inmutablemente válida, surge el problema de su aplicación real en la era mesiánica. Por supuesto, lo obvio era presuponer más bien un mayor peso que un alivio del divino «yugo de la Torá», puesto que por primera vez sería posible cumplir lo que bajo las condiciones del Exilio, en que la Halajá se había básicamente desarrollado, no era en absoluto realizable.

Las representaciones de una «Torá del Mesías», tal como aparecen en los escritos talmúdicos, implicaban además la idea de una completa exposición de los motivos de los mandamientos, que por primera vez el Mesías estaría en situación de poder explicitar del todo[19]. La comprensión de la Torá y por tanto su cumplimiento serán por consiguiente infinitamente más ricos que ahora.

Paralelamente, no faltaban motivos para referir esa nueva comprensión al nivel de una más profunda percepción, incluso puramente mística, del mundo de la Ley. Cuanto mayores se imaginaran las transformaciones en la naturaleza o los cambios en la esencia moral del hombre, debidos estos últimos a la desaparición del poder destructivo de los impulsos malignos en la era mesiánica, tanto mayores debían ser también las modificaciones que afectasen a la efectividad de la Ley en esas nuevas circunstancias. Difícilmente podría seguir siendo lo mismo un mandato o prohibición que ya no tenía por objeto la confrontación entre el bien y el mal a que está llamado el hombre, sino que muy al contrario surgía de la inagotable espontaneidad mesiánica de la libertad humana, la cual, por naturaleza sólo busca el bien y, por tanto, ya no necesitaba de los «cercados» y limitaciones con que la había rodeado la Halajá para protegerla de las tentaciones del mal. En este punto existe por consiguiente la posibilidad de que una concepción restauracionista de la reconstrucción del imperio de la Ley se convierta en una concepción utópica, en la que ya no son determinantes ni decisivos los momentos limitadores sino otros momentos ahora del todo imprevisibles y reveladores de aspectos completamente nuevos de esa libre consumación de la Ley. Con lo cual se introduce, como se ve, un elemento anárquico en la utopía mesiánica. La «libertad de los hijos de Dios» paulina es una de las formas a que tal vuelco radical ha conducido fuera del judaísmo. Pero en modo alguno era la única forma de tales representaciones, que, como una necesidad dialéctica, han reaparecido en reiteradas ocasiones en el mesianismo. A este elemento anárquico hemos de sumar además las posibilidades antinomísticas latentes en la utopía mesiánica.

19. La monografía de W. D. Davies, *Torah in the Messianic Age*, Philadelphia, 1952, ofrece un valioso análisis de los diferentes matices de esta representación de la Torá mesiánica en el *Talmud* y el *Midrash*.

Esta oposición entre elementos restauradores y puramente utópicos y radicales en la concepción de la Torá mesiánica comporta un punto de incertidumbre en la relación de la Halajá con el mesianismo. Los frentes no siguen aquí un trazado nítido. Por desgracia, a los más importantes *desiderata* de la ciencia del judaísmo pertenece, por ahora insatisfecha, la investigación seria y pormenorizada de esa relación de la Halajá medieval con el mesianismo. En lo que yo he podido ver, nadie se ha preocupado de desentrañarla. Obligado a fiarme por tanto de mi propio juicio, muy incompetente en este punto, tan sólo una impresión, me parece que muchos de los grandes escritores de la Halajá se pierden en la región de la apocalíptica popular cuando hablan de la salvación. Para muchos de ellos la apocalíptica no es un elemento extraño y no lo perciben en contradicción con el mundo de la Halajá. Es verdad que desde la perspectiva de la Halajá el judaísmo parece una casa muy bien ordenada, y es una profunda verdad que es cosa bien peligrosa una casa muy ordenada. Proveniente de la apocalíptica mesiánica se cuela en esa casa algo que yo describiría como una brisa anarquista. Hay una ventana abierta y se están colando vientos de los que no se sabe muy bien lo que pueden traer consigo. Por muy necesaria que fuera esa ventilación anarquista de la morada de la Ley, es asimismo muy comprensible la reticencia y desconfianza que otros representantes significativos de ese mundo de la Halajá oponen a todo aquello que representa la utopía mesiánica. Como he dicho, muchos están profundamente imbuidos de apocalíptica, pero en otros muchos se percibe una desazón igual de profunda ante las perspectivas que con ello se abren.

El conflicto entre la autoridad rabínica, esencialmente conservadora, y la autoridad mesiánica, nunca taxativamente perfilada y que habría de llegar a establecerse a partir de esas dimensiones del todo nuevas de lo utópico, únicamente se mantendría desactivado, sin fuerza real, pudiéndose incluso articular una cierta armonía entre ambas autoridades, en tanto el mesianismo apareciera como una esperanza abstracta, un elemento puramente proyectado en el futuro, y sin tener por tanto en el presente ninguna importancia vital en la existencia real de los judíos. Cada vez que esa esperanza ha irrumpido en la actualidad, es decir, en cada hora histórica en que la idea mesiánica se ha concienciado como una fuerza inmediatamente efectiva, se ha hecho enseguida perceptible la tensión existente entre estas dos formas de autoridad religiosa. En cuanto teorías es posible conjugar ambas o, al menos, conservarlas una junto a otra, pero no como prácticas efectivas. Precisamente la observación del rebrote de esta tensión en los movimientos mesiánicos del siglo XII, con sus

concomitantes secuelas antinomísticas en los seguidores de David Alroiu en el Kurdistán o de los del Mesías que por entonces apareció en el Yemen, debió influir no poco en la actitud de Maimónides cuando se propuso con tanta energía reducir al mínimo posible el ámbito de validez de la utopía mesiánica.

Donde se ve mejor la floración de estos contenidos radicales de la idea mesiánica es en una obra medieval en la que se funden íntimamente Halajá y cábala. Se trata del libro *Ra'aya Mehemna*, que pertenece a los estratos más tardíos de la literatura compilada en el libro del *Zóhar* y que data de los últimos años del siglo XIII o los primeros del siglo XIV. El autor, un cabalista bien enraizado en la Halajá, trata de los fundamentos místicos de los mandamientos y prohibiciones de la Torá. Pero al mismo tiempo es un libro escrito desde una punzante expectativa mesiánica, transida de la urgencia del ya inminente final. Aun así, lo que le impulsa al autor no es un interés en el aspecto catastrófico de la salvación, en el que no descubre ninguna faceta nueva, sino en su contenido utópico, que trata de formular por vez primera. En su análisis tiene un papel central la anárquica visión de la liberación de las limitaciones que la Torá ha impuesto a los judíos en un mundo aún no salvado, y sobre todo en las circunstancias del exilio. Expresa esa visión mediante antiguos símbolos bíblicos, que convierte en tipos de los distintos estadios del mundo, del mundo no salvado y del mundo en el tiempo mesiánico. Los símbolos son el árbol de la vida y el árbol del conocimiento del bien y del mal, que porque sus frutos acarrean la muerte, también es llamado el «árbol de la muerte». Estos árboles dominan en su momento el estado del mundo, sea el primigenio de la creación, sea el de la Torá o de la ley divina que la determina y da validez. Plantados en el centro del paraíso en representación de los órdenes superiores, dominan mucho más que la mera existencia en el paraíso. Desde la caída de Adán el mundo ya no está regido por el árbol de la vida, como era el designio original, sino por el árbol del conocimiento. El árbol de la vida representa el puro e inquebrantable poder del Santo, la difusión de la vida divina por todos los mundos y la comunicación que todo lo vivo mantiene con su origen divino. En él no se da mezcla de mal alguno, ni «caparazón» que mitigue y ahogue lo vivo, ni muerte o limitación alguna. Pero desde la caída de Adán, desde que probó el fruto prohibido del árbol del conocimiento, el mundo está regido por el misterio de este segundo árbol, en el cual el bien y el mal tienen su asiento. Por eso, bajo el dominio de este árbol existen en el mundo esferas separadas para lo santo y para lo profano, lo puro y lo impuro, lo vivo y lo muerto, lo divino y lo diabólico. La Torá, la revelación del gobierno divino del mundo, se encuentra

ahora ligada al «árbol del conocimiento» y aparece en forma de la ley positiva de la Torá y llenando el mundo de la Halajá. Su sentido se nos desvela ahora en lo prohibido y lo mandado y en todo lo que se sigue de esa división básica. El sentido de la Ley, que constituye por así decirlo la Torá, tal como puede ser leído a la luz del árbol del conocimiento, por no decir mejor a su sombra, es conjurar y limitar, ya que no es posible superar, el poder del mal, de lo destructivo y mortífero, que por la libre elección del hombre se ha convertido en real. En la salvación mesiánica, sin embargo, vuelve a brillar lo utópico en todo su esplendor aunque sea concebido como restauración del estado paradisíaco, algo peculiar de este lenguaje del árbol de la vida. En un mundo en que se ha roto el poder del mal, desaparecen también aquellas separaciones derivadas de su naturaleza. En un mundo en que sólo impera la vida dejan de tener sentido y validez los diques puestos a la corriente de la vida, la endurecida capa externa o «caparazón» defensivo. En el estadio actual del mundo la Torá ha de presentarse en muchas capas de sentido superpuestas; y por eso incluso el sentido místico, el que permite a los que les es dado atisbar al menos con una ojeada la vida escondida en ella y la relación que tiene con esa vida, está también necesariamente ligado a las otras formas de presentación, también las más exteriores. Por lo tanto, en el exilio la Halajá y la cábala se mantienen íntimamente relacionadas. Pero cuando el mundo vuelva a estar bajo la ley del árbol de la vida, cambiará hasta el rostro de la Halajá misma. Allí donde todo es santo ya no hay necesidad de cercados ni prohibiciones, y lo que ahora aparece como tal o desaparecerá o desvelará dialécticamente un nuevo rostro de pura positividad que ahora no descubrimos. Esta concepción ve la salvación como una manifestación de algo hondamente espiritual, como una revolución espiritual que deja palmario que el específico y verdadero sentido literal de la Torá es el contenido y sentido místico. La utopía mística ocupa el lugar que tenía la utopía política y nacional, sin desplazarla propiamente, como brota la flor de la semilla. El autor abunda en este contraste entre la Torá del exilio y la Torá de la salvación, que será la que desvele en su infinita plenitud el sentido vivo y libre de deformaciones de la Torá completa. Pero no se detiene a aclarar el tránsito entre estos dos tipos de manifestación o entre las condiciones de los dos estadios del mundo que se expresan en esos dos aspectos de la *única* «plena Torá divina». Nunca ha sido llevada tan lejos la visión utópica en el judaísmo, y difícilmente podría llevarse más lejos.

5

Al analizar a continuación la función que ha cumplido la idea mesiánica en relación con las tendencias racionales en el judaísmo habremos de llegar a resultados bien distintos de los obtenidos tras las consideraciones precedentes. Estas tendencias racionales se desarrollaron en la filosofía medieval judía, cuando se intentó legitimar el monoteísmo judío y la religión revelada fundada sobre él, también como el sistema coherente de una religión racional o, al menos, llegar en lo posible a ese estatuto. Esta empresa de los filósofos y teólogos racionales del judaísmo no afectó por igual y enseguida a todos los ámbitos de la tradición judía, en la que se habían fijado sin ningún afán sistemático las convicciones de fe del antiguo judaísmo. Es evidente esta tendencia en la evolución que va aflorando desde Sa'adiá (muerto en 942) hasta Maimónides (muerto en 1204) y Hasdai Crescas (muerto en 1410). Se trata de someter al análisis racional, y por tanto a la crítica racional, incluso aquellos ámbitos que en principio le serían más extraños. Entre ellos se encuentra en posición destacada la idea mesiánica, y de manera especialmente drástica en las modalidades que asume en la apocalíptica rabínica y que hemos visto más arriba[20].

Aquí tropezamos con un hecho significativo: las tendencias racionales en el judaísmo han pasado decididamente a un primer plano de sus consideraciones el momento restaurador del mesianismo. Es más, en la formulación más influyente de esta tendencia, la de Maimónides, ese momento restaurador es el centro del mesianismo. El elemento utópico, por el contrario, retrocede muy notablemente y queda reducido a un puro resto mínimo. Incluso ese resto se mantiene tan sólo porque un elemento de la promesa profética, el conocimiento universal de Dios, que en sentido estricto era un rasgo utópico, se relacionó con el bien supremo de estas doctrinas filosóficas. En realidad este bien supremo era, sin embargo, la vida contemplativa, que a los filósofos medievales, debido a los presupuestos cognitivos de su herencia filosófica griega, les parecía el ideal de una vida plena. Esta contemplación teórica, que desde un punto de vista puramente filosófico adquiría el estatuto de valor supremo, podía a su vez ponerse fácilmente en relación con la esfera religiosa, como nos demuestra la historia de las tres religiones monoteístas. La meditación de los contenidos de la Torá y la contemplación de las propie-

20. Véase una detallada exposición de cada estadio de esta evolución en Joseph Sarachek, *The Messianic Idea in Medieval Jewish Literature*, New York, 1932.

dades y obras de Dios crearon en el judaísmo un marco tradicional para esa equiparación de la *vita contemplativa* con la preocupación por los objetos y contextos del ámbito religioso judío. La observancia de la Ley divina siempre estuvo en él íntimamente ligada a su estudio, de manera que sólo se aceptaba como legítimo ese estudio si iba unido a aquella observancia.

Esta idea del estudio de la Torá abre a los filósofos judíos el supremo ámbito contemplativo desde donde es posible iluminar el mundo de la Halajá. La vida activa, que es la que ordena la Halajá, encuentra su complemento y plenitud en esta otra esfera de cuyo valor superior no duda Maimónides. Ahora bien, la idea del valor de la vida contemplativa podía desarrollarse sin ninguna relación con la idea mesiánica. Y en realidad aparece como elemento culminante al final de la principal obra filosófica de Maimónides, la *Guía de perplejos*, pero sin esa relación. En otros términos: en principio, y aunque sea de forma aislada y puntual, la vida contemplativa es realizable también en el mundo no salvado, con independencia de la idea mesiánica. Dado que en el tiempo mesiánico, en circunstancias por lo demás normales, la apetencia de esa *vita contemplativa* adquiere otra dimensión, y el conocimiento contemplativo de Dios se convierte en la ocupación principal del mundo entero, se conserva en esta visión, a pesar de todo, un cierto contenido utópico. No desaparece del todo; pero se reduce a la realización intensiva de un estadio que, por otro lado, según su propia esencia es en el fondo también realizable en las condiciones de este tiempo. La utopía se salva así por la exagerada dilatación y extrapolación del elemento contemplativo. Todo lo demás está determinado por tendencias restauradoras.

Hemos de resaltar que la reducción racional del mesianismo a sus elementos restauradores no es esencial a las tendencias racionalistas del judaísmo. La encontramos más bien en sus formas medievales, y ello constituye una diferencia profunda entre el racionalismo medieval y el moderno. Hay que subrayar esta diferencia ante la tendencia quizá natural a entremezclar ambos. Es importante, porque en la medida en que el racionalismo de la Ilustración europea y judía somete la idea mesiánica a una progresiva secularización, ésta se va liberando del elemento restaurador. Por el contrario, se acentúa el elemento utópico, si bien de una manera nueva, desconocida en la Edad Media. El mesianismo se vincula con la idea del progreso sin fin y con la tarea de llevar a la humanidad a su plenitud. En el concepto mismo de progreso se introduce un elemento no restaurador en el centro de la utopía racional. Cuanto más retrocedían a un segundo plano en este proceso los elementos

históricos y nacionales de la idea mesiánica para dar paso a una interpretación universalista, tanto más peso perdían los momentos restauradores. Hermann Cohen, un representante fiel como nadie de esta reinterpretación liberal-racionalista de la idea mesiánica, es al mismo tiempo, y por motivaciones internas a su religión racional, un sincero y declarado utópico que desearía liquidar por completo todo lo restaurador.

Si nos preguntamos por la causa de esta diferencia entre el racionalismo judío medieval y el moderno en relación con el mesianismo, a mi juicio la respuesta es que en la Edad Media la apocalíptica adquirió un significado que en la época de la Ilustración era ya caduco. Esta tendencia, cuyo más grandioso e influyente representante es Maimónides, se orienta consciente y decididamente a la liquidación de la apocalíptica en el mesianismo judío. Los elementos anárquicos que ya hemos visto en el mesianismo son esencialmente sospechosos desde este punto de vista. Quizá por miedo al rebrote de los argumentos antinomistas que la apocalíptica de hecho provoca. Ese temor a la utopía radical y a sus formas posibles provocó el decidido recurso al momento restaurador, que resultaba adecuado para poner coto a tales rebrotes. En tiempos de Maimónides estos temores eran muy reales y estaban bien fundados en acontecimientos históricos y experiencias personales. En cambio, en un momento como el siglo XIX la apocalíptica parecía definitivamente desaparecida y no tenía ningún peso ni urgencia, al menos en la experiencia histórica de los grandes racionalistas judíos de esa época. (Estaban profunda y crucialmente equivocados, pero eso es otra historia.) No dejan traslucir ninguna sensibilidad hacia el enorme poder, aunque actuara entonces disfrazado, de la apocalíptica, que les parecía charlatanería sin sentido ni sustancia. Es más, a los más libres entre ellos el elemento anárquico de la utopía ya no les asusta como algo destructivo; más bien lo ven como un elemento positivo para el progreso de la humanidad, que evoluciona desde las antiguas formas de libertad a otras nuevas más altas y con menos cortapisas. Opiniones y corrientes similares no encontraron ningún eco en el judaísmo medieval. Entonces parecía que sólo dos tendencias tenían un significado creador para la comprensión de la idea mesiánica, las dos antípodas radicales de los apocalípticos en un extremo y los liquidadores de la apocalíptica en el otro, movidos por un pensamiento últimamente antimesiánico, ya que percibían lo peligroso que la utopía de la libertad mesiánica implicaba, bien como guardianes de la Halajá, bien como filósofos. Es un error muy frecuente ver en el judaísmo sólo la segunda tendencia, aunque es verdad que la representan personalidades muy potentes, pero sería igualmente falso que

teniendo conciencia de la gran importancia de la apocalíptica, se infravalorara la efectividad de la otra tendencia que se distanciaba de los acicates apocalípticos. Precisamente en la confrontación de ambas tendencias estriba la peculiar vitalidad de la idea mesiánica en el judaísmo.

La idea mesiánica ha sido formulada muy tarde como principio o dogma positivo fundamental del judaísmo, a pesar de su gran poder de atracción. Cuando llegó a ser polémicamente elegida —y había suficientes entusiastas entre los judíos que rechazaban tal elección por principio, ya que reivindicaban el mismo estatus para todos los contenidos de la tradición—, seguía siendo cuestionable si podía aspirar a la misma calificación que los otros principios: el monoteísmo o la autoridad de la Torá. Da que pensar en ese sentido que Maimónides, que dio ese paso con mayor decisión que algunos de sus predecesores y reservó para la idea mesiánica un puesto entre las 13 fórmulas de fe del judaísmo que propone, sólo lo hizo con muchas reservas antiapocalípticas[21]. Maimónides, que se propuso establecer una autoridad sólida en el judaísmo medieval organizado con bastante anarquía, mostró un coraje intelectual fuera de lo común. En su codificación de la Halajá, que se demostró luego magistral, consiguió incluir sus propias convicciones metafísicas como normas obligadas de la actitud religiosa de los judíos como tal, es decir, como Halajá, aunque buena parte de esas tesis personales no tienen ninguna base legítima en las fuentes bíblicas o talmúdicas, sino que más bien provienen de la tradición filosófica griega. Y del mismo modo que se demuestra dispuesto a conferir ya desde el principio de su gran obra a sus propias convicciones la autoridad legal de la Halajá, con no menos arbitrariedad personal procede a la hora de incluir por principio todos los momentos antiapocalípticos de la tradición talmúdica en su propio universo de ideas, extrapolándolos con decisión al final de su gran obra. En las dos últimas secciones de su código de leyes, en las secciones 11 y 12 de la *Halajá sobre la entronización de reyes,* dibuja su imagen de la idea mesiánica. Después de haber leído más arriba algunos pasajes de los apocalípticos, vale la

21. En los trece principios fundamentales que Maimónides formula en su introducción al comentario *Mishná* al capítulo X del *Sanedrín*, se dice: «El duodécimo principio trata de los días del Mesías. Consiste en creer y tener por verdadero que vendrá, y no pensar que se retrasará. Aunque se haga esperar, espera en él. Nadie debe fijar un tiempo para él ni hacer cálculos sobre el sentido de los versos de la Biblia para averiguar el tiempo de su venida. Ya los sabios han dicho: "Que entreguen su espíritu quienes quieran calcular el fin". El hombre debe creer en él, venerarle, amarle y rogar por él, según han profetizado sobre él los profetas, desde Moisés hasta Malaquías. Y quien dude de él o de su poder, ése reniega de la Torá, que expresamente le ha prometido».

pena leer y comentar algunos pasajes clave de estas consideraciones opuestas[22]. Así leemos:

> El Mesías llegará y reconstruirá el reino de David en su prístino poder. Alentará la santidad y congregará a los dispersos de Israel. Todas las prescripciones y cláusulas del derecho recobrarán su vigencia originaria, se ofrecerán sacrificios y se observarán los años de barbecho y los años jubilares, según las prescripciones de la Torá. Quien no crea en él y no mantenga la esperanza en su venida, ése no sólo niega a los demás profetas, sino a la Torá y a nuestro maestro Moisés.
>
> No pienses en tu ánimo que es propio del Mesías obrar signos y prodigios, establecer un nuevo orden de cosas en el mundo, resucitar muertos a la vida o cosas parecidas. No procederá en absoluto así. [...] Antes bien, en estas materias ten presente que las prescripciones de la Torá valen por siempre y para siempre. No se las puede añadir nada ni mermar nada de ellas. Si en algún momento aparece un rey de la casa de David que medita sobre la Torá y cumple sus preceptos como su antecesor David, según nos dice la Torá oral y escrita que hemos recibido; si insta a todo el pueblo de Israel a caminar por la senda de la Torá y a reparar sus daños [esto es, a corregir las situaciones de maldad debidas a la imperfecta observancia de la Ley]; si guerrea las guerras del Señor, entonces se podrá sospechar con razón que él es el Mesías. Si además lleva a cabo con éxito la reconstrucción del santuario en sus dominios y la convocatoria a los dispersos de Israel, queda así probado [por ese éxito] que él es en verdad el Mesías. Hará que el mundo entero sirva a Dios como está escrito [Sof 3,9]: «Entonces yo volveré puro el labio de los pueblos para que invoquen todos el nombre de Dios y le sirvan».
>
> Que no se piense que en los tiempos del Mesías vaya a cesar algo del orden natural del mundo o que la creación vaya a tomar una nueva forma. Por el contrario, todo en el mundo se consumará según su curso natural. Lo que Isaías dice [11,6]: «Serán vecinos el lobo y el cordero y el leopardo se tenderá junto al cabrito», es una parábola, una alegoría, y significa que Israel morará con seguridad entre los bandidos de los pueblos paganos, que aquí se comparan al lobo y al leopardo. Pues aquéllos se convertirán a la verdadera religión y ya no robarán ni asaltarán. De la misma manera han de entenderse como comparaciones todos los demás pasajes que se refieren al Mesías. Sólo cuando lleguen los días del Mesías será patente a todos el significado de estas parábolas y a qué se refieren. Por eso han dicho los sabios: «No hay otra diferencia entre este mundo y los días del Señor que el sometimiento de Israel bajo los reinos».
>
> Del sentido más obvio de las palabras de los profetas parece desprenderse que al comenzar el tiempo mesiánico tendrá lugar la guerra de Gog y Magog.

22. Hago amplio uso de la traducción de Moritz Zobel en su ejemplar compilación *Der Messias und die messianische Zeit in Talmud und Midrasch*, Berlin, 1938.

Sobre esas guerras mesiánicas y la venida del profeta Elías antes del final dice Maimónides más adelante:

> Sobre estas y otras cosas parecidas nadie sabe a ciencia cierta cómo sucederán, puesto que no son claras las palabras de los profetas acerca de ellas. Tampoco los sabios han recibido nada sobre estas cosas sino que se guían por lo que dicen los distintos autores. Por eso se dan entre ellos diferentes opiniones sobre estas materias. En todo caso, la descripción de estas cosas y de sus detalles no pertenece a la esencia de la religión. Por eso no debe uno dar mucha importancia a las sentencias de la Haggadá o de los *midrashim* que tratan de estos y similares asuntos, ni debe uno detenerse mucho en ellos y mucho menos considerarlos principales[23], pues el ocuparse de ellos no conduce al hombre al temor de Dios ni al amor de Dios. [...]
>
> Los sabios y profetas no han anhelado el tiempo mesiánico para dominar sobre todo el mundo, ni para hacer tributarios a los paganos, ni mucho menos para que los pueblos se alcen, o para comer y beber y vivir bien, sino para que dominen la Torá y la sabiduría y no sigan como ahora inhibidas por nuestras miserias.
>
> En aquel tiempo no habrá hambre ni guerra, ni envidias ni querellas, pues sobrarán los bienes materiales. Nadie tendrá otro quehacer que el conocimiento de Dios. Así los hijos de Israel serán grandes sabios y meditarán los pensamientos del creador en lo que es accesible al pensamiento humano, como está escrito [Is 11,9]: «La tierra estará llena del conocimiento de Dios, como cubren las aguas el mar».

En estas medidas palabras de un gran maestro, cada frase, las dichas y las no dichas, tiene un destinatario polémico. Su sobria mesura condensa la protesta contra la apocalíptica, contra la exuberante fantasía de los autores de la Haggadá y contra los autores de los *midrashim* populares, en los cuales se describe cada estadio del final y cada catástrofe de la naturaleza y de la historia que han de acompañarlos. Todo esto queda borrado con un solo gesto magistral. Maimónides nada quiere saber de milagros y otros signos. En negativo, el tiempo mesiánico conlleva la libertad de la presente esclavitud de Israel; y su contenido positivo es la libertad para el conocimiento de Dios. Para ello no es necesario que caduque la ley del orden moral, la revelación de la Torá, ni la ley del orden natural. Ni la creación ni la revelación sufren cambios. Ni cesa la vigencia obligatoria de la Ley ni la regularidad de la naturaleza cede su puesto a los prodigios. Para Maimónides, los cambios en el cielo y la tierra no

23. Este término puede significar: como principios fundamentales, pero también: como objetos importantes de meditación (y así lo interpreta Zobel).

son criterio de legitimación del Mesías y su misión. Únicamente se rige por un criterio pragmático: si su empresa tiene éxito[24].

El Mesías ha de autentificarse ante el razonable escepticismo, no mediante signos y prodigios cósmicos, sino por su éxito histórico verificado. Nada hay en la constitución sobrenatural de su esencia que garantice su éxito y permita reconocerlo con seguridad antes de que se haya autentificado a sí mismo[25]. El tiempo mesiánico que nos presenta está visto desde una consecuente perspectiva restauradora. Rechaza con un enérgico «no» todo lo que se salga de ahí, el estadio utópico del mundo. Como único elemento utópico, reducido a la mínima expresión como hemos explicado, conserva la contemplación de la Torá y el conocimiento de Dios, dentro de un mundo que, por lo demás, sigue las leyes naturales. Y es comprensible. Para Maimónides la tarea del hombre está claramente perfilada ya desde la revelación y su cumplimiento no depende de la venida del Mesías. Puesto que es un estadio terrenal, tampoco el tiempo mesiánico es para él el bien supremo, tan sólo prólogo del tránsito definitivo al mundo futuro. A éste accede el alma en el momento de separarse del cuerpo y en la medida en que haya conseguido participar de la eternidad por su esfuerzo de conocimiento en esta vida. Ahora bien, puesto que propiamente el fin de la vida individual ya conduce al umbral del anhelado estadio final, que en realidad ya no es, pues, un mundo futuro sino un perpetuo presente, no es coherente tampoco con la lógica interna del pensamiento de Maimónides sobre la tarea humana esforzarse por adelantar el fin de la historia[26]. El mesianismo no es ningún postulado

24. En su *Carta al Yemen*, en la que Maimónides muestra un notable respeto por los requisitos escatológicos que pedía la Tradición, requisitos que más tarde suprimirá, reserva todavía un espacio para este elemento de los milagros, si bien en una versión muy sobria. Teniendo palmariamente muy en cuenta la mentalidad conservadora de sus lectores yemenitas, formula así la diferencia de rango profético entre el Mesías y los demás profetas, desde Moisés hasta Malaquías: «Una de las características propias, que ningún otro tiene, es que cuando aparezca, Dios hará caer a todos los reyes de la tierra ante el solo rumor de su llegada. Sus reinos serán nada, no podrán oponerse a él ni con la espada ni con el escándalo, es decir, que no podrán derrocarle por la fuerza ni achacarle mentiras sino que quedarán paralizados por los signos prodigiosos que les mostrará. A quien quiera matar, matará, pues no hay salvación ni escapatoria de su mano. [...] Aquel rey será muy poderoso. Todos los pueblos pactarán con él la paz y todos los países le servirán por la gran justicia y los grandes prodigios que por su mano acaecerán. A quien se levante contra él, Dios le aniquilará y recibirá cumplida réplica de su mano. Todas las palabras de la Escritura testifican su éxito y nuestro éxito con él» (*Iggereth Teman*, ed. David Hollub, Wien, 1875, p. 48).

25. A estas consideraciones de Maimónides se remitió sorprendentemente Abraham Cardozo, tan alejado de ellas como seguidor del sabatario Tsebí, incluso después de su apostasía, para probar su tesis de que hasta la consolidación definitiva de su autoridad, el comportamiento del Mesías tenía que ser tal que diera pábulo a las dudas sobre la legitimidad de su misión (!), y que esto pertenecía a la naturaleza misma del Mesías.

26. La idea del juicio final no tiene lugar ninguno en Maimónides. No existe reparación en el sentido de un premio y castigo escatológicos.

de su pensamiento filosófico, antes bien un elemento residual de la tradición; un mínimo de utopía, aunque se le revista forzadamente de racionalidad. Sólo está vinculado al pensamiento sistemático de Maimónides a través de la generosa identificación, hecha con amplio criterio, del conocimiento de Dios exigido por los profetas —en los que incluye siempre una vertiente de actividad moral— con la vida contemplativa de la que he hablado antes. El tiempo mesiánico facilita las condiciones para la salvación del alma a través del conocimiento de Dios y la observancia de la Torá, pero esa mayor facilidad es todo lo que queda de utópico en este ideal restaurador.

Maimónides sigue viendo, a pesar de todo, la salvación mesiánica como un acontecimiento público que tiene lugar en la comunidad, frente a la idea de la salvación individual de cada alma, que nada tiene que ver con lo mesiánico y que puede lograrse sin su ayuda. Sus escritos primeros, sobre todo la *Carta al Yemen* (1172), donde florecía un fuerte movimiento mesiánico, muestran su honda receptividad hacia los motivos nacionales de esta expectativa mesiánica, aunque procura con gran delicadeza rebajarla. En estos primeros escritos aún está presente la amarga requisitoria ante las humillaciones y persecuciones sufridas a manos de los pueblos. En las posteriores formulaciones racionales de su código de leyes ya las ha eliminado hasta dejarlas irreconocibles. Aquí consuela a sus destinatarios recordándoles que Dios aniquilará las falsas religiones y manifestará su Mesías cuando menos lo esperen esos pueblos.

Pero Maimónides no reconoce nunca una relación causal entre la acción humana y la venida del Mesías. No es la penitencia de Israel la que nos trae al Mesías, sino justo lo contrario: porque según el designio divino debe manifestarse el Mesías, aparece en la última hora en Israel un movimiento de penitencia. La restauración mesiánica, no vinculada a ninguna idea de progreso, es y sigue siendo un milagro; eso sí, un milagro que no rebasa las leyes de la naturaleza. Es milagro porque ha sido vaticinado con antelación por los profetas como confirmación del señorío de Dios sobre el mundo. El tiempo mesiánico es un don de Dios, pero un don previamente prometido, lo cual eleva su llegada sobre el orden de la naturaleza aunque su cumplimiento no sobrepase las condiciones naturales. Maimónides no intenta una justificación del pensamiento mesiánico a partir de su ontología o su ética. Para él, el hombre es muy capaz de asumir su tarea y con ella su futuro, al contrario que los apocalípticos, que le niegan esa capacidad. Lo que la visión de Maimónides expresa es que el tiempo mesiánico refuerza esa capacidad por las condiciones favorables de paz universal y bondad general, pero no que sólo ese tiempo la haga posible.

Desaparece en consecuencia el elemento dramático que los apocalípticos exponían con tanta viveza[27]. Maimónides no descarta en principio las tradiciones y palabras proféticas sobre el catastrofismo de la salvación y alguna que otra vez incluso las menciona como posibilidad, pero no se ocupa de ellas. Las deja reposar en su enigmático hermetismo, que se abrirá en el último tiempo y que no da pie a anticipación alguna. Se abstiene de esos temas y procura vetarlos también a los demás. La sencillez y decisión con que ese propósito está palmariamente proclamado en Maimónides no oculta el cariz batallador de su propósito. Sabe que ocupa un puesto de avanzadilla que muy pocos ocuparon antes que él. Lo que le importa no es la continuación de una tradición ininterrumpida, sino la difusión del nuevo concepto de salvación que resulta de la selección de los elementos de la tradición convincentes para él. Todavía en el *Libro de las religiones y de los dogmas* de Sa'adiá se puede leer una opinión sobre la idea mesiánica diametralmente opuesta a la de Maimónides, por no hablar de las obras de otros mesiólogos medievales que a Maimónides debieron disonarle profundamente, a *contre coeur*, como por ejemplo la extensa exposición de la idea mesiánica en el *Libro del que ha de revelarse* de Abraham bar Ḥiyá a comienzos del siglo XII[28]. Pero desde Maimónides esa tendencia racionalista ya no ha desaparecido jamás del primer plano en las confrontaciones internas entre los judíos.

Como es comprensible, las tendencias opuestas del mesianismo apocalíptico y racionalista fijan las fronteras de su confrontación mediante diferentes metodologías en la exégesis bíblica. La exégesis se torna arma de combate en pro o en contra de la apocalíptica. Los apocalípticos no se cansan de coleccionar palabras bíblicas que, según ellos, se refieren al tiempo final, su llegada o su contenido. Se aduce todo lo que tiene con ello alguna relación y otras muchas referencias que no la tienen; cuantas más mejor. Cuanto más repleto y variado sea el cuadro, mayor posibilidad para mostrar cada uno de los estadios y la plenitud de contenido de la salvación. No han faltado místicos que, en aplicación de sus tesis sobre los infinitos niveles de sentido de la Biblia, han concluido que uno de esos niveles de interpretación de cada palabra bíblica hace siempre referencia o es prefiguración del final mesiánico, con lo cual la exégesis apocalíptica se podría aplicar en todo caso. Poseemos un comentario a todo el Salterio casi terminado y de este tenor. Está escrito poco después de

27. Naturalmente, tampoco existen en Maimónides representaciones como las del Mesías ben Yosef o la preexistencia del Mesías.

28. *Meguilat ha-Megalle*, ed. Adolf Poznanski y Julius Guttmann, Berlin, 1924.

la expulsión de España, cuando la oleada apocalíptica arreciaba en los agitados corazones[29].

Los adversarios proceden de modo exactamente contrario. Procuran siempre que sea posible no referir un texto a lo mesiánico sino a cualquier otra coyuntura. La tipología les repugna íntimamente. Según ellos, los oráculos de los profetas ya han tenido cumplimiento en gran parte en acontecimientos de los tiempos de Esdras, Zorobabel, los Macabeos o el segundo Templo. Muchos pasajes que antes fueron referidos al Mesías, según ellos, se refieren al destino común del pueblo de Israel (como el famoso capítulo 53 de *Isaías* sobre el siervo doliente). Su tendencia es, pues, reducir al mínimo el ámbito de aplicación de lo mesiánico. A esto se añade una intención apologética cuyos efectos no conviene infravalorar. Los representantes de esta tendencia racionalista estaban en primera línea de la confrontación con las pretensiones de la Iglesia. Cuanto más reducido quedara el ámbito de lo puramente mesiánico, tanto mejor iría la defensa, tantas veces forzada por la violencia exterior, de la posición judía. En cambio, a los apocalípticos no les importaba nada la apologética. Su pensamiento se desenvuelve lejos de tales controversias fronterizas y la defensa de las fronteras no les preocupa. Sin duda esto hace que las afirmaciones de los apocalípticos suenen más sinceras y libres que las de sus adversarios, que sí estaban influidas por los imperativos diplomáticos de la polémica anticristiana, y que por tanto no siempre dejaban traslucir las verdaderas motivaciones de su pensamiento. Unos cuantos personajes, escasos, combinan ambas tendencias. Las más significativas codificaciones de la idea mesiánica en el judaísmo posterior son los escritos de Yitsḥac Abardanel (alrededor de 1500) y la obra *La victoria de Israel* del «alto rabino Loew», Yehudá Loew ben Betsalel, de Praga (1599). Sus autores son escritores, no visionarios, preocupados por compendiar el pensamiento heredado de tradiciones tan contradictorias; y hay que decir que en su tarea concedieron un amplio espacio a las tradiciones apocalípticas, a pesar de su actitud general más bien sobria.

6

En estas páginas he intentado arrojar luz sobre la importancia de estas dos grandes corrientes para la comprensión de la idea mesiáni-

29. Véase mi obra *Las grandes tendencias...*, pp. 269-270.

ca en el judaísmo. Pero he mencionado tan sólo de pasada las formas específicas que la idea mesiánica asume en el pensamiento místico judío y he omitido por completo la peculiar problemática que la cuestión de la salvación planteaba a los cabalistas, para los cuales el judaísmo era, ante todo, un *corpus symbolicum*, una representación simbólica de la realidad del mundo y de la tarea del hombre en él. Me he extendido sobre estos temas en otras ocasiones y no quiero repetirme aquí[30]. Obviamente se les presenta el interrogante del significado místico de la salvación, el que manifiesta el significado del acontecimiento entero, sin despojarlo por eso de su carácter histórico, nacional y social, según quedó dicho al comienzo de este capítulo. También ellos tropiezan con la cuestión de lo restaurador y lo utópico en la salvación; es más, precisamente en la cábala se acentúa con frecuencia la relación del final de las cosas con sus orígenes. El movimiento restaurador tiene en ellos, no obstante, un tono no tanto histórico cuanto de reconstrucción de la unidad y armonía cósmicas originales que luego quedaron perturbadas. En realidad, la unidad que se reconstruye ya no es la inicial, y por eso no es de extrañar que también en este punto aflore de mil formas el elemento utópico en nuevos símbolos o formulaciones. En la salvación brillan desde el interior del mundo nuevas luces que hasta entonces no habían salido de sus fuentes[31]. Quedan ámbitos recónditos de lo divino que entonces se manifestarán por vez primera y que hacen al estadio de la salvación indeciblemente más rico y pleno de lo que lo fue nunca el estadio primigenio.

Para la tradición mística judía, para los cabalistas y *hassidim*, el contenido utópico de la salvación mesiánica sigue siendo un estadio no restaurador del mundo, sobre todo porque conservan muy viva la conciencia de la naturaleza estrictamente paradójica (vista desde nosotros) del renovado ser mesiánico, que los místicos han cantado con tan bellas palabras. Se vincula la venida misma del Mesías a condiciones imposibles o al menos muy paradójicas. Recogiendo con agudeza un pensamiento del *Zóhar*, con suma melancolía y conciencia de la condición maldita del hombre, lo expresa aquel dicho: «El Mesías no vendrá hasta que se sequen las lágrimas de Esaú»[32]. ¡En

30. *Las grandes tendencias...*, pp. 270-276 y 330-338; y también en *Eranos Jahrbuch* XVII, pp. 325-333.

31. Fue una concepción habitual, sobre todo en la escuela luriana, pero ya desarrollada por Moshé Cordovero en *Elima Rabbathi*, Brody, 1881, fol. 46 c/d. En la cábala más antigua es el ininterrumpido *Hieros Gamos* de *Tiféret* y *Maljut* el que bajo un aspecto místico marca especialmente el tiempo mesiánico.

32. Como cita del *Zóhar* en Benjamín de Solositz, *Ture Sahab*, Mohilew, 1816, fol. 56b. El dicho es una extrapolación de un pasaje en *Zóhar* III, 12b.

verdad la más sorprendente a la par que imposible entre las condiciones de la salvación! Son aquellas lágrimas que según el *Génesis* derramó Esaú cuando el engaño de Jacob le privó de la bendición de Isaac. Siempre han corrido dichos parecidos. Es famoso el del rabino Israel von Rishin, que en los días del Mesías el hombre no disputará con otros hombres, sino con él mismo. O aquel otro enigma de que el mundo mesiánico será un mundo sin comparaciones «en el que lo comparable y lo comparado no podrán relacionarse», es decir, que surgirá un ser imposible de reproducir. De hecho, todas son formas que testifican la indestructible fuerza de lo utópico; en los cabalistas encontramos muchos intentos de escrutar sus insondables honduras.

Al terminar estas páginas quisiera mencionar un tema que, a mi juicio, no ha recibido en la discusión sobre la idea mesiánica la atención que merece. Me refiero al precio del mesianismo; al precio que el pueblo judío ha debido pagar de su sustancia por esta idea que ha donado al mundo. La grandeza de la idea mesiánica se corresponde con la infinita debilidad de la historia judía, que desde el Exilio no ha estado preparada para comprometerse en la arena de lo histórico. Su historia tiene la debilidad de lo efímero, lo provisorio, pero que en cambio nunca se agota. Porque la idea mesiánica no es únicamente consuelo y esperanza. Cada intento de su consumación abre abismos que llevan al absurdo cualquiera de sus formas. Vivir en esperanza es algo grande, pero asimismo algo profundamente irreal. Devalúa el peso inherente a la persona, ya que no puede realizarse nunca: lo imperfecto de sus empeños degrada lo que constituye precisamente su valor nuclear. Así la idea mesiánica ha forzado al judaísmo a «vivir a plazos», es decir, sin que nada de lo que se haga pueda ser definitivo o completo. Me atrevería a decir que la idea mesiánica es la idea antiexistencialista por excelencia. Estrictamente hablando, el ser no salvado no es capaz de llevar nada concreto a su plenitud. Ésta es la grandeza del mesianismo, pero al tiempo su debilidad constitutiva. La llamada «existencia» judía conlleva un punto de tensión, algo que nunca se descarga por entero, incombustible, que cuando se abate sobre nuestra historia es denunciado, o quizá hubiera que decir desenmascarado, como pseudo-mesianismo, un término bien torpe. El ardiente paisaje de la salvación ha concentrado como en un foco, por así decir, la mirada histórica del judaísmo. Sólo al reemprender el retorno utópico a Sión, ya en nuestra generación, ha surgido en la historia judía una disposición para comprometerse incondicionalmente con lo concreto, sin posible vuelta atrás, sin contentarse con menos por el camino. Es una disposición nacida de los horrores y la destrucción, pero también con tonos y matices mesiánicos. Esta acti-

tud no permite al mesianismo gobernar toda la vida, ya que está comprometida con la historia, no con la metahistoria. El interrogante que el judío de nuestros días plantea a su presente y su futuro nace de su grande y peligroso pasado. Se pregunta si esa actitud será capaz de resistir sin desmoronarse la crisis de la pretensión mesiánica que ella misma virtualmente implica.

Epílogo

DE UNA CARTA A UN TEÓLOGO PROTESTANTE

En su artículo critica usted mis observaciones sobre la diferente actitud del judaísmo y del cristianismo ante la idea mesiánica (véanse las páginas iniciales del capítulo 4). Como miembro de la escuela de Barth de la teología dialéctica me reprocha que en mi contraposición me quedo en «clichés y simplificaciones desfiguradoras» de las que un cristiano como usted se distancia inmediatamente, porque desde Barth, y sobre todo desde Johannes Weiss y Albert Schweitzer, las diferencias entre las escatologías del Antiguo y Nuevo Testamento discurren por caminos distintos a los de la teología cristiana de siglos anteriores. Un teólogo evangélico de su generación no puede estar de acuerdo, por tanto, cuando sin el menor reparo se reduce «el» cristianismo a una tradición venerable, pero hoy puesta muy en duda dentro de la teología cristiana.

Escribo como historiador que se ha ocupado largos años de cuestiones muy cercanas al tema criticado por usted. Desde hace años leo libros de judíos bautizados sobre los motivos de su conversión, proporcionados por los teólogos; leo las polémicas teológicas contra el judaísmo, desde la patrística hasta nuestros días; leo a teólogos dogmáticos católicos y protestantes. Son las fuentes que, en la confrontación histórica entre judaísmo y cristianismo, han marcado la imagen que de sí mismos han ido dibujando los cristianos, con independencia de sus diferencias internas. Aunque los matices varíen, en todos los escritos que he estudiado se considera fundamental el punto que usted me critica a mí, y no a la interminable procesión de teólogos cristianos y judíos bautizados de la que yo he obtenido mis conocimientos sobre el cristianismo.

Según parece, tras entrar en liza en el siglo XX Schweitzer y la teología dialéctica de Karl Barth, ya no es permisible continuar con

la crítica histórica de las tradiciones. De nosotros, los que estudiamos sin prejuicios la realidad histórica del cristianismo y sus pretensiones sobre nosotros, tan abundantemente documentadas, se exige ahora que dejemos en paz esos «clichés» (¡en cuyo nombre se nos ha venido argumentando durante 1700 años!) sólo porque se está elaborando una nueva teología. Quizá esto último sea cierto. No me siento llamado a juzgarlo. Está por ver si va a tener efectos históricos sobre la relación entre judíos y cristianos. Lo que sí me permito decir es que, con la excepción de la escuela de K. Barth y de las sectas que las Iglesias han condenado como «judaizantes», todos los escritos que conozco se muestran muy orgullosos de la tesis sobre la naturaleza esencialmente interior, «espiritual», de la salvación; yo hasta diría que empecinados en ella. Tesis que yo no me he inventado, sino que me he limitado a ver desde una perspectiva distinta. Y ahora parece que lo que los cristianos con sus propias palabras han afirmado durante tanto tiempo de sí mismos no ha sido nunca cierto, especialmente si lo cita un judío. De verdad que me resulta una discusión sorprendente. La nueva concepción teológica no ha tenido hasta ahora efectos de importancia sobre la pasada historia de la Iglesia, en la medida en que ha dedicado su atención a la controversia con el judaísmo. En cambio, bien que han tenido efectos las tesis contrarias.

En un análisis histórico de lo que ha significado la idea mesiánica en el marco del judaísmo rabínico —y ése es el contexto de mis afirmaciones—, esa idea sólo podrá confrontarse con lo que contra ese judaísmo se ha proclamado cristiano en tantas y tantas ocasiones y con tántas palabras. Si todo aquello que se decía era falso, claro está que habrá que sacar las pertinentes consecuencias al juzgar el cristianismo, pero tal como nosotros hemos tenido que sufrirlo en la realidad; no en los escritos de los teólogos dialécticos, sino en las bien tangibles y ominosas conclusiones que los cristianos, católicos y protestantes, han extraído de tales premisas.

¿Acaso no es engañoso llamar «clichés» a las fórmulas y sentencias con que se ha castigado tanto tiempo al judío, ahora que revientan por su propia dialéctica (cosa que le concedo con gusto) y echarnos en cara y llevar mal que las expongamos tal como las hemos soportado en carne propia? ¿Es que de pronto Kierkegaard y la pura interioridad —¡como si me los hubiera inventado yo!— ya no son tan grandiosos como se nos los presentaba no hace tanto tiempo? Conste que siento el mayor respeto por los nuevos tonos que ahora se perciben a veces, por ejemplo en lo que he podido leer de usted. Pero no debiera dirigir sus críticas hacia autores como yo, sino a la tradición misma del cristianismo, que yo me he permitido citar.

Quizá en el futuro las confrontaciones y diferencias vayan por otros caminos; como usted, quiero esperarlo. Pero un historiador ha de atenerse, para ser honesto, a los documentos que en nombre de la tradición cristiana se nos han dirigido, documentos por los que hemos tenido que pagar un precio bien cumplido.